JAMES D.G. DUNN

LA LLAMADA DE JESÚS AL SEGUIMIENTO

COLECCION

Alcance

53

Colección «ALCANCE»
53

James D.G. Dunn

La llamada de Jesús al seguimiento

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original inglés:
Jesus's Call to Discipleship

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor Perona

Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
http://www.salterrae.es

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1378-8
Dep. Legal: BI-2778-00

Fotocomposición
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Bilbao

A la memoria de
J.W. Meiklejohn, M.B.E.*
(1910-1989),

conocido
por generaciones enteras de miembros
de la Unión Escriturística de Escocia
como «The Boss»**

y que llamó a muchos al
seguimiento del Jesús
a quien tan fielmente sirvió.

---

* Miembro (de la Orden) del Imperio Británico.
** El Jefe.

Índice

Prólogo

Los capítulos que siguen comenzaron su existencia como una serie de cuatro conferencias públicas sobre el tema «Jesús y el seguimiento», pronunciadas en noviembre de 1987 por encargo del Consejo de las Iglesias de Durham. Por aquel entonces, ya me había comprometido a ofrecer una contribución sobre el mismo asunto para la colección *Understanding Jesus Today* (Entender a Jesús hoy), y me pareció que lo más razonable era utilizar las conferencias, por así decirlo, como primer borrador del libro. Las restricciones inherentes al formato de conferencia supusieron, pues, un factor principal a la hora de determinar el contenido y la ordenación del material.

Cuando llegó el momento de redactar las conferencias (que habían sido pronunciadas a partir de unas notas), sentí una fuerte tentación de modificar la distribución en cuatro capítulos. Pero las conferencias no sólo habían sido bien acogidas, sino que también habían demostrado un grado satisfactorio de coherencia; además, había prometido que serían publicadas. Por eso mantuve la estructura de cuatro capítulos (con el añadido de una introducción y una conclusión), pues cualquier disposición de un material de este tipo no puede evitar ser, en mayor o menor medida, algo forzada.

Dada la naturaleza del asunto, no he dudado en plantear unas cuestiones para el debate que rebasan los temas de interés meramente histórico.

Deseo expresar mi agradecimiento al Consejo de las Iglesias de Durham por su invitación a impartir las conferencias, así como a quienes originariamente las escucharon, por el *feedback* y el estímulo con que el coloquio abierto subsiguiente a cada una de las conferencias contribuyó a su posterior redacción.

1
Introducción

El reto

En la historia de la humanidad, pocos hombres o mujeres han tenido mayor influencia que Jesús. No cabe duda de que a muchos de quienes le conocieron les causó una profunda impresión. No necesitamos entrar en los prolongados debates acerca de si fue un hombre como cualquier otro o si se trató de alguien excepcional en grado único. El hecho es que debió de ser una persona con no poco poder y magnetismo. De nadie se ha dicho con tanta frecuencia a lo largo de los siglos: «¿No habría sido maravilloso haberlo visto con nuestros propios ojos, oír su voz, pasar un tiempo con él?». Y es comprensible que así haya sido: para muchos de sus contemporáneos, el encuentro con Jesús resultó, evidentemente, una experiencia que transformó su vida, la cual se configuró en torno a él como su centro. Y el efecto conjunto fue lo bastante fuerte como para dar comienzo a un movimiento que con el tiempo se convertiría en una religión de importancia mundial, moldeando así la historia de las naciones y la cultura de los continentes.

Así pues, el seguimiento de Jesús es de por sí un tema de enorme interés. No tiene que ver sólo

con el seguimiento mismo, con lo que conlleva el hecho de seguirle. Trata también de aquellos que lo siguieron, hombres y mujeres que, tanto por lo que llevaron a cabo como por la Iglesia que pusieron en marcha, han dejado a su vez una importante huella en la historia del mundo. Y puesto que ellos atribuyeron su éxito al hecho de ser discípulos de Jesús, quizá sea este seguimiento la clave de su éxito. Indagar qué comportó en la práctica ser su discípulo, qué implicó en realidad el hecho de seguir a aquel hombre, podría tener, pues, amplias repercusiones para cualquiera que esté interesado en saber qué es lo que, en las relaciones humanas, mueve las mentes y los corazones y transforma las vidas.

El tema debería resultar de especial interés para quienes, en un sentido o en otro, se consideran ya a sí mismos discípulos de Jesús. Cualquier visión de lo que significa e implica ser discípulo de Jesús debe estar guiada, qué duda cabe, por aquello a lo que él en persona, durante su vida y ministerio, llamó a sus seguidores. El seguimiento en el siglo XXI no puede ser, ni mucho menos, una mera imitación de lo que se vivió en la Galilea del siglo I. Eso no sería sino una pantomima, motivada más por la mórbida fascinación que ejerce el siglo I que por el sincero deseo de participar en el espíritu que impulsó a los primeros discípulos. No obstante, en qué consista ser discípulo de Jesús tendrá que ser elucidado a partir de lo que se conoce acerca de quienes literalmente fueron sus seguidores. De otro modo, la pretensión de estar viviendo el seguimiento podría volverse fantasiosa y quedar

expuesta a presiones distorsionantes, provenientes tanto de la tradición como de los intereses creados de la Iglesia.

El mismo punto puede ser expresado en categorías teológicas de mayor calado. Los cristianos creemos que en Jesús hemos contemplado la encarnación de Dios, o sea, la revelación que Dios hace de su propio ser a las criaturas humanas en términos personales y humanos. De acuerdo con el propósito de Dios, era necesario, evidentemente, ir más allá de las palabras comunicadas por inspiración al sacerdote y al profeta, al legislador, al sabio y al salmista. Era preciso que Dios mismo se hiciera vulnerable a los procesos de la historia, que su revelación quedara vinculada al encuentro histórico de persona a persona. La encarnación fue el punto álgido de la autorrevelación de Dios. Cualquier otra pretensión de haber comprendido a Dios o haber entendido su voluntad tiene que ser cotejada a esta luz. Por lo que concierne a los cristianos, toda afirmación de ese tipo tiene que someterse a la prueba de la revelación histórica de Dios en Cristo.

Y esto incluye la convicción de haber entendido qué significa o qué debería significar ahora o en el futuro ser discípulo de Cristo. Así pues, tanto para el cristiano como para quien aspira a serlo resulta esencial escudriñar las actas de cómo se vivió inauguralmente el seguimiento de Jesús, para profundizar en el espíritu y carácter del mismo, para hacerse con una norma con la que calibrar la propia experiencia.

La tarea

Pero ¿qué podemos aprender de quienes, de hecho, fueron discípulos de Jesús? Jesús no nos dejó ningún manual del discípulo. Tenemos cuatro Evangelios que, según parece, fueron escritos por algunos de los primeros discípulos de Jesús o por sus colaboradores más cercanos. Pero tampoco es su propósito ofrecer ningún compendio de reglas para el seguimiento. Además, como sabrá la mayoría de quienes tengan interés en la materia, su valor histórico es tema de vivo debate. Muchos de los biblistas que han estudiado con detalle los Evangelios ponen en duda que todos los dichos que en ellos se atribuyen a Jesús sean realmente suyos. Así pues, se plantea inevitablemente la pregunta: ¿podemos hacernos con una imagen suficientemente clara del seguimiento al que llamó Jesús?

A esta pregunta concreta se puede responder, sin embargo, con bastante seguridad: «Sí». En cualquier caso, al menos por lo que respecta a los tres primeros Evangelios, es muy probable que la mayor parte de las tradiciones que en ellos se recogen consista en tempranos recuerdos de lo que Jesús hizo y dijo. Como sería de esperar, muchos de los episodios muestran huellas de haber sido contados repetidamente; y muchos de los dichos y parábolas, de haber sido vueltos a utilizar con frecuencia. Por una parte, eso significa que los relatos fueron reelaborados para que resultaran más interpeladores a nuevas audiencias, y que los dichos fueron reinterpretados por medio de comen-

tarios añadidos para que ganaran en claridad y pudieran ser aplicados de manera más penetrante a situaciones surgidas con posterioridad. Pero, por otra parte, esos mismos indicios reflejan el deseo de recordar, reiterar y utilizar de nuevo esos tempranos recuerdos. La impresión inicial que causaron en sus espectadores u oyentes originales fue tal que algunos de ellos habrían querido volver a saborearla contándoselos a otros. Y para los discípulos de Jesús estas narraciones y dichos tuvieron una importancia crucial, pues los relatos explicaban (a ellos mismos y también a otros) por qué se habían adherido al grupo y, sobre todo, por qué existía el grupo como tal. La reelaboración de estas tradiciones, y las interpretaciones que se les añadían, era una manera de traducir para una audiencia diferente la impresión original provocada por el suceso o el dicho en cuestión. En otras palabras: en, con y a través de tales reelaboraciones y reinterpretaciones es como nos llega a nosotros una idea más completa del impacto que causó la versión original.

Todo ello es especialmente cierto por lo que respecta al material que tiene que ver con el seguimiento. Para los primeros discípulos, los hechos y dichos del ministerio de Jesús que les habían llevado al seguimiento y que habían configurado luego su forma de vivirlo o les habían ofrecido el modelo para llevarlo a la práctica estarían, sin duda, entre aquellas tradiciones acerca de Jesús que más interés tenían en preservar y comunicar. Esperarían que lo que a ellos les había incitado a seguirle obraría de la misma forma en otros; y así,

habrían querido conservar para su uso y beneficio permanente –así como para el de otros– lo que había sido el mayor estímulo y reto para su propia experiencia como discípulos.

Y esto, en alguna medida, habría seguido siendo así incluso cuando el círculo de los discípulos se fue ensanchando. Es cierto que en las primeras Iglesias la llamada al seguimiento era una invitación, más que a una mera repetición del mensaje de Jesús, a creer en Cristo resucitado. Pero donde quedó recogida más claramente que en ningún otro sitio la naturaleza de aquel seguimiento, tal como se expresaba en las actitudes y motivaciones que guiaban la vida cotidiana, fue en la impronta de las tradiciones que hablaban de Jesús. Y la forma de estas tradiciones estaba ya probablemente bien establecida en la Iglesia de Jerusalén antes de que comenzara la decisiva expansión fuera de Palestina. Además, aquellos que fueran discípulos de un Jesús a quien nunca habían visto apreciarían casi con toda seguridad –como recordatorio para ellos mismos y para otros de lo que ese seguimiento del Cristo resucitado seguía significando– las evocaciones de quienes originalmente habían seguido a Jesús en Galilea.

Podemos, por tanto, ponernos manos a la obra con cierta confianza. De vez en cuando tendremos que tomar en consideración el debate acerca del valor histórico y el significado de algún dicho fundamental. Pero los testimonios y la índole de los datos son, en su mayor parte, lo bastante consistentes como para que podamos considerarlos más o menos como nos vienen dados. Por supuesto que

habrá diversos lugares en los que otros autores interpretarían de manera diferente los testimonios disponibles. Pero la imagen de conjunto que emergerá en los capítulos que siguen está insinuada con tanta claridad en las diferentes tradiciones –y es mutuamente coherente con ellas en tantos puntos diferentes– que es improbable que ello pueda causarle más que unas cuantas abolladuras.

Comenzaremos por el aspecto del mensaje de Jesús que parece haber sido más característico de su predicación y, como tal, más renombrado: su proclamación del reino de Dios (capítulo 2). En los capítulos 3 y 4 centraremos nuestra atención respectivamente en las preguntas: ¿a quién estaba dirigida principalmente la llamada de Jesús al seguimiento? y ¿qué enseñanza se puede extraer de ello acerca de la naturaleza del seguimiento al que él llamó? En el capítulo 5 nos preguntaremos por el carácter comunitario del seguimiento de Jesús e intentaremos esbozar sus rasgos principales. En una breve conclusión final se recogen los aspectos del seguimiento de Jesús que mayor desafío suponen hoy tanto para quienes ya son discípulos como para quienes desean o podrían llegar a serlo.

2
La llamada al Reino

«Cuando arrestaron a Juan, Jesús se dirigió a Galilea a proclamar la buena noticia de Dios. Decía: "Se ha cumplido el plazo, y el reino de Dios está cerca: arrepentíos y creed la buena noticia"» (*Mc 1,14-15*)[1].

Introducción

De Jesús, ¿qué fue lo que llamó la atención de la gente? Según nuestros Evangelios, se congregaban multitudes para escucharlo. ¿Por qué acudían? ¿Qué tenía Jesús que atraía a la gente? Según lo que allí se relata, muchos lo siguieron. ¿Qué fue lo que les impulsó a hacerlo?

La respuesta debe radicar, en buena parte, en el mensaje del reino que Jesús proclamó. El anuncio del reino es, sin lugar a dudas, uno de los aspectos más llamativos y reiterados de su predicación. En la cita que encabeza el capítulo, Marcos resume el

1. Todas las citas bíblicas están tomadas de la *Biblia del Peregrino,* dirigida por Luis Alonso Schökel. En algunos casos, cuando las diferencias con la traducción inglesa que se ofrece en el original de nuestro texto difuminan la claridad de lo que quiere resaltar el autor, nos hemos permitido introducir algunas modificaciones. Lo indicaremos oportunamente [*Nota del traductor*].

mensaje de Jesús aludiendo al «reino de Dios» (para no nombrar a Dios tan directamente, Mateo prefiere la expresión «reino de los cielos», pero el significado es el mismo). Cuando, más tarde, envía a sus discípulos a evangelizar, el discurso de Jesús gira en torno a las mismas palabras: «El reino de Dios está cerca» (*Mt 10,7; Lc 10,9*). Comúnmente se reconoce que las parábolas fueron lo más distintivo del método de enseñanza de Jesús; pues bien, el tipo más habitual de parábolas comienza sistemáticamente con las palabras: «El reino (de los cielos) se parece a...» (*Mt 13,24.31.33.44.45.-47,* etc.). En Marcos –que es el evangelista que con menos detalle recoge la enseñanza de Jesús–, la frase aparece trece veces; Mateo contiene otras treinta y seis referencias; y Lucas, otras dieciocho. Así pues, el énfasis que Jesús puso en el reino constituye, obviamente, uno de los aspectos más destacados de su ministerio.

El auditorio de Jesús estaba familiarizado, por supuesto, con la imagen de Dios como rey. A Él se dirigían habitualmente como rey en el culto. Ello se pone de manifiesto con frecuencia en los salmos. Por ejemplo:

«¡Portones, alzad los dinteles!
Que se alcen las antiguas compuertas:
que va a entrar el Rey de la Gloria.
¿Quién es ese Rey de la Gloria?
El Señor, héroe valeroso;
el Señor, héroe de la guerra.
¡Portones, alzad los dinteles!
Alzad las antiguas compuertas:
que va a entrar el Rey de la Gloria.

¿Quién es el Rey de la Gloria?
El señor de los Ejércitos,
él es el Rey de la Gloria» (*Sal 24,7-10*).

La oración de Nabucodonosor en *Dn 4,31* expresa un reconocimiento de la verdad de la fe de Israel:

«...Bendije al Altísimo, alabé al que vive siempre:
"Su reino es eterno,
su imperio dura de edad en edad..."».

Y con una oración muy antigua (el *kaddish*), que probablemente se remonta a los tiempos de Jesús, él mismo y sus contemporáneos rezarían seguramente como sigue: «Que Dios establezca su reino en el curso de tus días, mientras dura tu vida y mientras existe la casa de Israel, sin demora, cuanto antes».

Aun así, las referencias al reino son mucho menos frecuentes en las fuentes judías de que disponemos para este período que en los tres primeros Evangelios. Evidentemente, Jesús hizo de él un aspecto decisivo de su mensaje de una manera que no era habitual, situándolo en el centro de la fe y la oración judía como nadie lo había hecho hasta entonces. Jesús se tomó en serio el reinado de Dios, como factor que no podía ser ignorado, con una energía que perviviría en el recuerdo de sus discípulos.

Todavía más llamativo era el vivo uso que hacía de la expresión. Para los oyentes de Jesús, aquella expresión resultaría en sí misma suficientemente conocida. Pero Jesús hablaba del reino que «está

cerca» (*Mc 1,15*), del reino que «sufre violencia» (*Mt 11,12*), del reino de Dios que «ha llegado» a la gente (*Lc 11,20*), de «entrar en el reino» (*Mc 10,23-25*), de «recibir» el reino (*Mc 10,15*) y de la «venida» del reino (*Lc 11,2*). Semejante variedad en el uso de la metáfora no conoce parangón en tiempos de Jesús. Es evidente que, en sus labios, aquella expresión no era un estereotipo fosilizado, ni tampoco una hipócrita repetición de tópicos tradicionales. En el uso que le daba había algo dinámico, incluso inquietante. Hasta un judío largamente familiarizado con la idea de Dios como rey no podría sino percibir de inmediato que en la enseñanza de Jesús esta expresión cobraba una importancia mucho mayor que la que hasta entonces él le había supuesto, y se volvía más atrayente.

Es necesario prestar atención a otro punto: tampoco parece que los primeros cristianos hicieran gran uso de la expresión. La frecuencia con que es usada, por ejemplo, en Hechos y en las cartas de Pablo guarda más semejanza con la relativa infrecuencia con que aparece en el judaísmo contemporáneo que con el lugar prominente que le corresponde en los tres primeros Evangelios. Ello hace que el testimonio de éstos resulte aún más impactante. A pesar de que ellos mismos no hablaban mucho del reino de Dios, los primeros cristianos recordaban, no obstante, que Jesús lo había hecho. Recordaban que el reinado de Dios había sido uno de los temas que él más había enfatizado, y tenían en alta estima las tradiciones que ahora componen nuestros tres primeros Evangelios. En otras palabras, estos Evangelios siguen reflejando la singu-

laridad de la predicación de Jesús por lo que respecta a este punto. Y el hecho de que, a su manera, hayan retenido aquel acento es una expresión imperecedera de la impresión que causó la enseñanza de Jesús.

Así pues, podemos dar una primera respuesta a las preguntas con que abríamos el capítulo. Uno de los aspectos del ministerio de Jesús que hacía a la gente prestar atención era su *proclamación del reino de Dios*. De Dios como rey ya habían hablado otros, y también lo hacían algunos contemporáneos; pero el énfasis que Jesús ponía en el reinado de Dios singularizaba su enseñanza y constituía una característica distintiva e impactante de su ministerio. Era éste un aspecto de la predicación de Jesús que, obviamente, atraía potenciales discípulos y que continuó vivo en el recuerdo de quienes fueron sus seguidores.

Pero ¿por qué? Hasta ahora apenas hemos ido más allá de la mera estadística. ¿Podemos profundizar más? ¿Qué era lo que resultaba tan atractivo en el mensaje de Jesús sobre el reino? ¿Qué aspecto de su misión fue el que hizo que los oyentes se convirtieran en discípulos?

«El reino de Dios...»

¿De qué hablaba?

De entrada, la traducción resulta ya un problema: la palabra que nosotros empleamos, «reino», es demasiado estática. Se ajusta bastante bien a una

parte del uso que, según ya explicamos anteriormente, hace Jesús de la expresión, especialmente en frases como «entrar en el reino» (por ejemplo, *Mt 18,3; Mc 9,47*) y «sentarse en el reino» (como en *Mt 8,11 y 20,21*). Pero la forma en que Jesús utiliza esta imagen abarca mucho más. Compara el reino con una semilla que va creciendo (Mc *4,26-29*), o con la levadura en la masa (Lc *13,20*), o con el inesperado descubrimiento de un inmenso tesoro (Mt *13,44-46*). En estos casos, la noción de un territorio regido por un rey (como el Reino Unido) parece ser menos apropiada.

Se trata, ante todo, de un problema de traducción. En el lenguaje que Jesús usó originalmente (arameo), la palabra que se traduce por «reino» tiene un sentido más amplio. Es un concepto mucho más dinámico. Lo decisivo para su significado es la idea del reinado ejercido por un rey. Esto incluye, por extensión, la referencia al territorio en el que se lleva a cabo el mismo. Pero es la idea de ejercer la dignidad real la que se pierde al traducir aquella palabra por «reino». Y es eso lo que tendríamos que preservar para poder apreciar todo el alcance que Jesús le confiere a su uso. Sobre todo, es importante darse cuenta de que, en las versiones arameas del Antiguo Testamento, utilizar la expresión «reino de Dios» equivalía a referirse a Dios en el acto de ejercer su soberanía. Todo esto quiere decir, por una parte, que realmente necesitamos una traducción alternativa a «reino» y explica, por otra, que la mayoría de los exegetas del Nuevo Testamento prefieran hablar de «gobierno» o «reinado» de Dios.

Si queremos llegar a comprender mejor lo impactante que resultaba la predicación de Jesús en torno al reino de Dios, necesitamos, por tanto, tener claros a la vez dos puntos importantes: [1] Al hablar de «reino», Jesús aludía a algo *dinámico,* al ejercicio del poder y la autoridad de un rey. La imagen de un territorio sobre el que reina el rey sólo es una parte de la historia. Lo que Jesús tenía en mente se acercaba mucho más a la puesta en práctica del reinado por parte del rey y a sus efectos. [2] Más importante aún es el hecho de que Jesús hablara siempre del reinado *de Dios* (la expresión «de los cielos» que utiliza Mateo viene a decir lo mismo). Cuando hablaba del reino de Dios, Jesús no pensaba ni mucho menos en un territorio en el que la dignidad del rey fuera meramente nominal (un terrateniente que no vive en sus posesiones). Precisamente lo contrario: de lo que en realidad hablaba era de un reinado efectivo de Dios, de Dios actuando como rey.

Esto hace que tengan más sentido las diferentes modulaciones con que, como se vio antes, Jesús empleaba la imagen. El reinado de Dios puede ser aceptado (en él se puede «entrar») y disfrutado («festejado»); se halla presente de manera imperceptible en el milagro de la vida y el crecimiento; puede ser inesperadamente descubierto como algo de inestimable valor; etc. Lo que, al menos en parte, hacía tan impactante la forma en que Jesús hablaba del reino era que tomaba una idea conocida (el reinado de Dios) y, formulándola con metáforas vigorosas, le sacaba todo su jugo. Se trataba de algo, el reino de Dios, que se había dado dema-

siado por supuesto, algo de lo que se hablaba en términos excesivamente manidos. El enérgico mensaje de Jesús lo convertía en una realidad mucho más viva y acuciante, en algo que llamaba la atención de la gente y urgía a responder de una manera novedosa.

«Se ha cumplido el plazo»

Pero hay más cosas que decir. No debió de ser sólo la plasticidad con que Jesús hablaba del reino lo que captó la atención de sus oyentes. Sus contemporáneos no habrían tenido dificultades en aceptar la idea del reinado de Dios, ni por supuesto la del reino de Israel como expresión de éste. Pero la manera en que Jesús hablaba del reino de Dios era diferente. Él afirmaba que el reinado de Dios se hacía especialmente activo en y a través de su propio ministerio. Sus contemporáneos esperaban una manifestación más plena de ese reinado en algún tiempo futuro, en el que, en términos tomados de las visiones de Daniel, «una piedra» se desprenderá «sin intervención humana» y crecerá «hasta convertirse en una montaña enorme» que ocupará «toda la tierra», y en el que «el poder real y el dominio sobre todos los reinos bajo el cielo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo» (*Dn 2,34-35; 7,27*). Pero Jesús insinuaba claramente que este reinado definitivo de Dios *ya* estaba cobrando expresión en su propio ministerio.

Su propia enseñanza se refería a esto, especialmente en relación con dos importantes aspectos de

su ministerio. Se trata, en primer lugar, de los *exorcismos*. Éstos – independientemente de si han de ser entendidos sólo como (o incluyendo el) restablecimiento de personas desequilibradas psicológicamente, o interpretados más bien en el sentido de una liberación de personas que estaban agarrotadas espiritualmente– constituyeron sin duda una parte bastante destacada de su ministerio. Tampoco los exorcismos eran algo novedoso para sus oyentes (*Mt 12,27; Mc 9,38*). Pero Jesús veía sus exorcismos, conseguidos gracias a la cercanía del poder de Dios, como expresión del reinado de éste; por tanto, también como signo de que el poder de Satán estaba ya derrotado (*Mt 12,28; Mc 3,27*), algo que sus contemporáneos esperaban sólo para el día del juicio final (como en *Is 24,21-22*). La curación, la restauración y la liberación, que no eran más que una esperanza para el tiempo que aún había de llegar, estaban aconteciendo en y a través de su ministerio (*Mt 11,5*, en referencia a *Is 29,18; 35,5-6; 61,1*).

Bajo la misma luz veía él, en segundo lugar, su costumbre de *compartir la mesa*. Para Jesús, que también aquí empleaba imágenes que sus contemporáneos relacionaban principalmente con la esperanza para el futuro (como en *Is 25,6-9*), aquello era ya un reflejo de cómo sería el banquete festivo del nuevo eón (por ejemplo, *Mc 2,18-19; Lc 14,12-24*). La del banquete de bodas era una metáfora obvia para representar el contraste entre las vidas vividas normalmente en un nivel de subsistencia y la vida plena en el reino de Dios que había de llegar. Pero Jesús entendía que el hecho de

compartir la comida en torno a la mesa, en comunidad abierta y acogedora, expresaba ya cómo sería la gran celebración que tendría lugar en el reino de Dios.

A este último aspecto del ministerio de Jesús tendremos que volver más adelante. Por el momento, la cuestión que nos hemos planteado es sencilla: ¿qué es lo que tenía el mensaje de Jesús acerca del reinado de Dios que lo hacía tan inolvidable para aquellos que se sentían atraídos por él? Y la respuesta, clara: Jesús no proclamó simplemente un mensaje de esperanza futura; el suyo era, más bien, un mensaje que cobraba vida ante los ojos de sus oyentes. Lo que antes sólo había podido ser vivido como una esperanza comenzaba ahora a suceder; lo que muchos profetas y justos habían anhelado ver y oír comenzaba ahora a ser visto y oído por aquellos que se incorporaban al círculo de Jesús (*Mt 13,16-17*).

* * *

Para resumir lo visto hasta aquí, podríamos decir que son varias las razones por las que el mensaje de Jesús acerca del reino de Dios habría llamado la atención: [1] Él puso el mensaje acerca del reinado de Dios en el *centro* de su predicación, de una manera que le hizo diferenciarse de sus contemporáneos. [2] Él habló del reinado de Dios de tal manera que a quienes escuchaban lo que decía les resultaba imposible ignorarlo o considerarlo como algo marginal en su vida. [3] Él vivió y actuó de una manera que reflejaba que el triunfo definitivo

de Dios no tenía por qué ser entendido meramente como una ingenua esperanza, sino que era una *fuerza evidente ya en su propio ministerio;* por ejemplo, y no en pequeña medida, en la curación de endemoniados y en la actitud acogedora que manifestaba a la hora de compartir su mesa.

¿Qué significaba esto de cara al seguimiento? Para quienes resultaron «enganchados» por este mensaje, significaba al menos dos cosas: primero, una disposición a reconocer la importancia del reinado de Dios como factor configurador de la vida diaria y como acontecimiento de enorme fuerza; y segundo, la confesión de que el ministerio de Jesús facilitaba, a la vez que una apertura por la que asomarse a ese reinado, un medio para relacionarse de manera más directa y positiva con él. Pero esto es sólo el comienzo de la respuesta.

«...está cerca»

Un asunto fundamental

Hasta ahora nos hemos limitado a hacer notar la plasticidad con que Jesús hablaba del reino y el poderoso magnetismo que su proclamación del mismo, reforzada con el testimonio de su vida, debió de ejercer sobre muchos de quienes lo vieron y escucharon. Pero su predicación tenía otra dimensión distinta, adicional, de la que todavía no hemos dicho nada: la *gravedad* del mensaje anunciado. Jesús nunca habló del reino diciendo «lo

tomas o lo dejas», como si no importara la forma en que respondieran sus oyentes. Él no era un mero orador que, en el calor de sus metáforas, se dejara llevar por la complacencia consigo mismo y se contentara simplemente con deleitar y deslumbrar. ¡Todo lo contrario! Su mensaje trataba de temas fundamentales, de asuntos de vida o muerte. La manera en que respondieran sus oyentes determinaría la orientación de sus vidas en adelante, así como su desenlace final.

> «No temáis a los que matan el cuerpo y no pueden matar el alma; temed más bien al que puede acabar con cuerpo y alma en el fuego» (*Mt 10,28*).

> «Si tu mano o tu pie te son ocasión de caer, córtatelo y tíralo. Más te vale entrar en la vida manco o cojo que con dos manos o dos pies ser arrojado al fuego eterno» (*Mt 18,8*).

> «Así pues, quien escucha estas palabras mías y las pone en práctica se parece a un hombre prudente que construyó la casa sobre roca. Cayó la lluvia, crecieron los ríos, soplaron los vientos y se abatieron sobre la casa; pero no se derrumbó, porque estaba cimentada en la roca.
>
> Quien escucha estas palabras mías y no las pone en práctica se parece a un hombre sin juicio que construyó la casa sobre arena. Cayó la lluvia, crecieron los ríos, soplaron los vientos, golpearon la casa y se derrumbó. Fue un derrumbamiento terrible» (*Mt 7,24-27*).

> «Os digo que a quien me confiese ante los hombres, este Hombre lo confesará ante los ángeles de Dios. A quien me niegue ante los hombres, lo negarán ante los ángeles de Dios» (*Lc 12,8-9*).

Si nos tomamos en serio estas palabras, como obviamente muchos hicieron, podemos comenzar a entender lo fundamentales que eran los temas en los que incidía Jesús cuando proclamaba el reinado de Dios. Ésta es, por cierto, la razón por la que resulta tan difícil reflejar con acierto a Jesús en películas y obras dramáticas. Su mensaje tenía tal seriedad que no era posible reaccionar ante él de forma fácil o poco seria. Sin embargo, al mismo tiempo, Jesús no era ningún aguafiestas ni ningún agorero. «Comedor y bebedor» le llamaban, en contraste con Juan el Bautista (*Mt 11,9*). Su proclamación de la fraternidad de mesa, propia del reino, de la que su vida era testimonio, daba prioridad a la fiesta sobre el ayuno (*Mc 2,19*)[2]. Pero ello no restaba un ápice a la seriedad de los temas que proponía a sus oyentes, ni a la gravedad de la respuesta a la que urgía.

Una llamada urgente

La llamada no sólo era seria, sino también urgente: «Se ha cumplido el plazo, y está cerca el reino de Dios» (*Mc 1,15*). Por mucho que en el ministerio de Jesús cobrara ya expresión el reinado de Dios, la manifestación plena y definitiva de la autoridad soberana de Dios esperaba todavía ser desencadenada. ¿Estaban preparados para ello? Asu-

2. En castellano no se puede conservar el juego de palabras del original inglés: *feast* (fiesta) y *fast* (ayuno) [*Nota del traductor*].

mir que, porque ya se había retrasado varios siglos, el reinado definitivo de Dios no tenía una apremiante importancia, podía ser fatal. El hecho de que el reinado final de Dios estuviera tomando forma en el ministerio de Jesús no era razón para relajarse, sino más bien motivo para incrementar la vigilancia.

Ello vale también para la llamada de Jesús al seguimiento. A un hombre le dijo: «Sígueme». El hombre le contestó: «Señor, déjame ir a enterrar primero a mi padre». Pero Jesús le replicó: «Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú ve a anunciar el reino de Dios» (*Lc 9,59-60*). La respuesta de Jesús difícilmente podría ser más ultrajante. Enterrar al padre era uno de los más elementales deberes de un hijo; según la costumbre judía, precedía en importancia a otras responsabilidades religiosas fundamentales (como recitar el *Shema*). Pero Jesús interpretó la respuesta del hombre como un intento de rebajar la trascendencia de la llamada al seguimiento, como una excusa para relativizar la urgencia con que ésta le reclamaba. Algo semejante puede decirse del otro episodio que Lucas añade a continuación:

> «Otro le dijo: "Te seguiré, Señor, pero primero déjame despedirme de mi familia". Jesús le replicó: "Uno que echa mano al arado y mira atrás no es apto para el reino de Dios"» (*Lc 9,61-62*).

Nótese de nuevo el mismo sentido de urgencia: no hay tiempo siquiera para que el aspirante a discípulo diga adiós a su familia.

Una nota semejante de urgencia puede distinguirse en el segundo relato de la misión de los discípulos que ofrece Lucas: «Por el camino no saludéis a nadie» (*Lc 10,4*). También esto sería muy ofensivo. En Oriente Medio los saludos tienen un significado más profundo que en Occidente. Ello se debe en buena parte a que el lenguaje religioso que en ellos interviene se toma con toda seriedad. En la época de Jesús probablemente conllevaban un elemento ceremonial y requerían cierto tiempo. Los heraldos del reino no disponen de ese tiempo. Su mensaje es urgente, y ha de otorgársele la máxima prioridad.

Si esto lo ponemos en relación con lo que se ha dicho anteriormente acerca de la conciencia que Jesús tenía de que el reinado de Dios estaba cobrando ya expresión en y a través de su ministerio (en sus palabras y en sus obras), entonces resulta evidente qué es lo que aquí está en juego. Jesús invita a sus oyentes a abrir los ojos a la realidad: «¡Despertad y percibid lo que ya está aconteciendo!». Era fácil, demasiado fácil, dejarse absorber por los propios asuntos y por el decoro social o religioso de tal manera que se terminara siendo incapaz de reconocer la activa presencia de Dios. Tal era el caso del fariseo que en la mujer de dudosa reputación que ungía a Jesús sólo acertó a ver a una pecadora que lo contaminaba y no supo descubrir que se trataba de un gesto con que se celebraba, desde el agradecimiento humano, el perdón divino (*Lc 7,39*). Era fácil, demasiado fácil, ignorar o dejar a un lado lo que era obviamente bueno y no advertir el poder real de Dios que ya estaba

actuando. Tal era el caso de los escribas, que no supieron sino interpretar como hechicería un saludable acto de sanación (exorcismo) que Dios estaría encantado de asumir como propio (*Mc 3,20-30*). «¡Despertad al significado de lo que está aconteciendo en Jesús, en su mensaje, en su ministerio!». Era fácil, demasiado fácil, que incluso a Juan el Bautista se le escapara el significado de Jesús, sólo porque el mensaje y el estilo de vida de éste no encajaba con sus supuestos y convicciones (*Mt 11,1-6*). A pesar de que todas aquellas ciudades habían visto y oído de primera mano las obras y las palabras de Jesús, para Corozaín, Betsaida o incluso Cafarnaún era fácil, demasiado fácil, preferir la comodidad de una rutina diaria no perturbada por cuestiones de valores primarios y responsabilidades últimas (*Mt 11,20-14*).

La urgencia con que se presenta la llamada de Jesús tiene algo de perturbador, es una sacudida que hace temblar los cimientos. No es extraño que los que sólo desean una vida tranquila se la tomen a mal y se resistan a ella.

Una crisis inminente

Lo que estaba en juego era algo aún más apremiante. El tema más recurrente en las parábolas de Jesús es la llamada de atención acerca de una crisis que se avecina y que requiere actuar ¡AHORA! Varias de estas parábolas se centran en un propietario ausente, a quien los sirvientes han de aguardar como si el regreso fuera a producirse en el ins-

tante siguiente (*Mc 13,34-36; Lc 12,36-38; Mt 24,45-41*). En una línea similar, Jesús refiere la gráfica imagen del amo de una casa que no está preparado para la llegada del ladrón (*Mt 24,43*). La parábola de las diez vírgenes encierra el mismo mensaje: el novio se halla ya en camino, asegúrate de que estás lista (*Mt 25,1-12:* «el reino de los cielos se parece a...»). Lo mismo vale también con respecto a la parábola –de otra forma desconcertante– del administrador deshonesto: el momento de rendir cuentas está cerca, tu delito está a punto de ser descubierto; actúa ahora, antes de que sea demasiado tarde (*Lc 16,1-8a*). Y con respecto a la advertencia de *Mateo 5,25-26:* estás en la situación de un hombre adeudado que está a punto de ser llevado ante los tribunales, ahora es tu última oportunidad para llegar a un acuerdo con tu acreedor. O para el fragmento de conversación recogido en *Lucas 13,1-5,* donde se hace referencia a dos incidentes: uno, en el que algunos galileos habían muerto a manos de los soldados de Pilato; y otro, en el que una torre se había derrumbado aplastando a varias personas. Jesús dice: «Si no os arrepentís, acabaréis como ellos». Un desastre de proporciones mucho mayores, pero tan repentino y concluyente como estos incidentes más bien locales, está a punto de golpearte.

Apenas hace falta decir que, en todo esto, Jesús se tomaba la idea de un juicio divino sobre las acciones y las actitudes humanas con la máxima seriedad. Lo describía como una crisis inminente que demandaba una respuesta inmediata. A sus oyentes les hacía caer en la cuenta de que suponer

que la vida seguiría sin más su curso normal era un peligroso engaño que podía tener fatales consecuencias. La convicción de que una forma de vida que había ido configurándose a lo largo de un período de tiempo podía ser mantenida o adaptada sin problemas a unas nuevas circunstancias, era extremadamente frágil y estaba expuesta a la más demoledora refutación. Todo ser humano tiene una responsabilidad que no le es dado ignorar y por la que, si no le da la importancia debida, se le pedirá definitivamente cuentas antes de lo que espera, en el instante en que menos preparado esté para ello.

En el mensaje de Jesús, ello aparece vinculado a la espera de la inminente llegada del reinado de Dios, en una expresión aún más grávida y concluyente: ocurrirá antes de que pase su generación (*Mc 9,1*), con todo lo que ello implica de convulsión cósmica (*Mc 13,24-30*) y de llegada del Hijo del hombre (*Mt 10,23*). A nosotros esto nos crea hoy dificultades, pues han pasado cerca de 2.000 años desde que Jesús lo dijo. Plantea preguntas importantes que desbordan el marco de este libro, pero que no podemos ignorar. Deben ser, al menos, mencionadas, ya que se desprenden directamente de la urgencia que caracterizaba la llamada de Jesús al seguimiento. ¿Hasta qué punto podemos, por ejemplo, interpretar ese lenguaje como una forma metafórica de resaltar la urgencia de una decisión que tiene un significado decisivo para moldear el curso de una vida? ¿Hasta qué punto es apropiado traducirlo en advertencias acerca de la fugacidad de la vida y de la inesperada brusquedad con que puede concluir la existencia de cualquiera

de nosotros? ¿Están la fisiología o el carácter humano realmente configurados de tal manera que necesitamos tener la sensación de que nos aguarda un juicio (cronológicamente) inminente para sacarnos de nuestra apatía, despreocupación y obsesión con nosotros mismos? ¿Desempeña en el siglo XXI la amenaza de un holocausto nuclear, o de cualquier virus letal todavía no conocido, el mismo papel que en el siglo I correspondió a la espera de un inminente final del mundo? Y no menos importante: ¿hasta qué punto es correcto asustar a la gente despertando en ella el debido sentido de responsabilidad y urgencia?

Son preguntas profundas y difíciles. Y los cristianos no deberíamos eludirlas. Pero tampoco se debe permitir que estas preguntas ensombrezcan y relativicen el reto que Jesús plantea en este punto. Ese reto puede resumirse en términos sencillos: [1] El reinado de Dios y su pretensión sobre nuestras vidas es *demasiado serio como para ser ignorado.* Nos sitúa frente a temas de importancia literalmente fundamental: ¿es o no Dios el punto de referencia último para la responsabilidad del ser humano? [2] Qué respuesta se dé a la llamada al reino de Dios es, por tanto, un asunto vital: *la orientación global de la vida humana se halla literalmente en juego;* aquí se decide si la vida de un individuo estará determinada en última instancia por la pregunta acerca de qué es lo que Dios quiere o por la escucha de los propios intereses egoístas. [3] *La decisión no debe ser postergada,* no sólo porque la vida es corta y cualquier loco puede provocar sin previo aviso un escape de un gas ner-

vioso deletéreo, sino también porque, de otro modo, tal vez sería ya demasiado tarde para enmendar el daño causado, a uno mismo y a otros, por una vida autocomplaciente.

Pero ¿cuál era la respuesta que pedía Jesús? ¿Cómo se iniciaba uno en el seguimiento de Jesús? Nuestro texto, el que encabeza el capítulo, nos da la contestación en dos palabras: «arrepentíos» y «creed».

«Arrepentíos...»

Conversión

Ésta es otra palabra cuya traducción resulta problemática. Con «arrepentirse» ocurre lo mismo que con «reino»: es necesario investigar qué es lo que puede haber detrás de esa palabra que tan familiar nos resulta. Debemos preguntarnos qué significaba para los oyentes de Jesús el verbo que traducimos como «arrepentirse». En griego (la lengua en la que está escrito el Nuevo Testamento), ese término tiene dos significados dominantes. El significado principal es «cambiar de opinión». Y de ahí se deriva el significado secundario: «lamentar» o «sentir remordimiento» –por la creencia anteriormente profesada, claro–. Algo de ello se refleja, desde luego, en la historia que Jesús cuenta para ilustrar en qué consiste el arrepentimiento. Es evidente que el «hijo pródigo» siente remordimiento por su conducta en el «país lejano» (*Lc 15,17-19*). En la parábola del fariseo y

el recaudador de impuestos, este último aparece claramente angustiado cuando reza: «Oh Dios, ten piedad de este pecador» (*Lc 18,13*). Y en *Lc 17,4* la palabra que nos preocupa podríamos traducirla perfectamente como sigue: «Si tu hermano te dice: "Lo siento", debes perdonarle».

Pero el término usado por Jesús exigía algo más que un mero cambio de opinión y una muestra de remordimiento. El concepto de «arrepentimiento» más específicamente judío (diferente del griego) era mucho más radical. En hebreo, el equivalente más cercano tenía el significado de «darse la vuelta», «girarse», como, por ejemplo, en el llamamiento de Isaías a que el malvado abandone su camino, y el criminal sus planes: «Que regrese al Señor, y él tendrá piedad» (*Is 55,7*). O en la llamada que Jeremías dirige repetidamente a Israel, pueblo de poca fe, para que «regrese» a Dios (*Jr 3,12.14.22*). O en la parecida exhortación de Oseas: «Vamos, volvamos al Señor» (*Os 6,1*). En otras palabras, para el pensamiento hebreo, «arrepentimiento» no significaba sólo sentirse pesaroso o cambiar la forma de ver las cosas. Implicaba también un giro, una modificación radical del curso y orientación de la propia vida, de las motivaciones, actitudes y objetivos fundamentales con que uno había vivido. Ésta es la razón por la que la mejor traducción para la palabra utilizada por Jesús sería en realidad «convertirse», entendida en su sentido literal: «girarse» y encaminarse en una dirección bastante distinta.

Todo esto es importante, pues resulta harto sencillo abaratar el concepto de «arrepentimiento» y

quitarle hierro a su exigencia. Sin apenas darnos cuenta, puede quedar reducido a poco más que *palabras*. Por eso se instituyó el sistema sacrificial: para mostrar la seriedad del pecado, para recordar que lamentar lo sucedido no basta para que el mal se transforme en bien. No, era necesaria una muerte (*Lev 4-5*). Pero tales *acciones* pueden convertirse, con la misma facilidad, en mera rutina, en una expresión formal de remordimiento que difícilmente penetra hasta el corazón y que tiene escasa o nula incidencia en otras parcelas de la vida; de ahí las llamadas a circuncidar el *corazón* (como en *Dt 10,16*) y denuncias como las que encontramos en *Isaías 58*. Esto era también lo que pretendía Juan el Bautista al urgir, como expresión de arrepentimiento, a un bautismo que se hiciera efectivo de una vez por todas (*Mc 1,4*). Era demasiado fácil pensar que la relación con Dios podía verse dañada de manera repetida y ser, también repetidamente, restaurada por sucesivas abluciones. Juan urgía, por el contrario, a un arrepentimiento que tuviera tan profundas implicaciones, y cuyos efectos supusieran una transformación tan grande de la existencia, que sólo pudiera ser experimentado como un compromiso para toda la vida. De no ser así, aquello no tendría ningún sentido.

La llamada al arrepentimiento también puede quedar amortiguada al ser sometida a otros estereotipos. En concreto, sería una grave distorsión concluir que el arrepentimiento es esencialmente una cuestión de sentimientos y que no puede haber verdadero arrepentimiento sin conciencia de culpabilidad, como si para proclamar correctamente

el evangelio fuera imprescindible hacer que quienes lo oigan se sientan culpables. Por eso es importante hacer notar que sólo en contadas ocasiones utiliza Jesús en nuestros Evangelios las palabras «arrepentirse» o «arrepentimiento». En Marcos, salvo en el resumen de su predicación que ofrece el evangelista, Jesús nunca invita al arrepentimiento de forma explícita. Mateo y Lucas contienen algunos de tales llamamientos (especialmente *Mt 11,21; 12,41; Lc 13,3-5*), pero el cuarto Evangelio los evita por completo. Podríamos añadir que Pablo, el gran evangelizador de los gentiles, apenas usó los términos en cuestión. Dicho de otra forma: sólo tenemos un puñado de ejemplos en los que Jesús llamó al arrepentimiento con todas las letras.

Un desafío radical

Pero, en este asunto, atender sólo a la terminología empleada podría conducir a engaño. Fijándose ante todo en la frecuencia con que son utilizadas las palabras, o limitándose a la comprensión del arrepentimiento como conciencia de pecado, es fácil desfigurar tanto el contenido como la seriedad de aquello a lo que Jesús urgía. En los Evangelios, la llamada de Jesús al arrepentimiento suele expresarse, mucho más frecuentemente que a través de palabras, por medio de *imágenes* y *acontecimientos*. Considérense, por ejemplo, algunas parábolas como las ya mencionadas: la del hijo pródigo (*Lc 15,11-32*), la del fariseo y el recauda-

dor de impuestos (*Lc 18,10-14*) o la de la casa deshabitada y el espíritu inmundo que llama a otros peores que él (*Mt 12,43-45*). O los diálogos de Jesús con el joven rico (*Mc 10,17-31*) o con Zaqueo (*Lc 19,1-9*). Y téngase presente también ese dicho en el que Jesús, según recuerda la tradición, utilizó, a modo de variante, el lenguaje más característicamente hebreo: «...Si no os *convertís* y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de Dios» (*Mt 18,3*). Así pues, la caracterización que Marcos hace de la predicación de Jesús como una llamada al arrepentimiento (*Mc 1,15*) no puede ser evaluada con la sola estadística de las palabras empleadas.

Y más importante aún es el hecho de que tanto las parábolas de las que se servía Jesús como los lances de su ministerio ponen de relieve la seriedad y el alcance del desafío que planteaba y de la respuesta a la que urgía. La llamada de Jesús al arrepentimiento y a la conversión era algo *radical,* como se ve en la parábola del hijo pródigo, el cual, de manera bastante literal, «se dio la vuelta», abandonando por completo su anterior estilo de vida (*Lc 15,18-20*). En la parábola del fariseo y el recaudador de impuestos, Jesús lo presenta como algo *incondicionado.* El fariseo reclamó a Dios sus méritos y no quedó justificado; el recaudador quedó justificado precisamente porque no puso condiciones a su arrepentimiento, ni pretendió la justificación, ni ofreció excusas: «Oh Dios, ten piedad de este pecador» (*Lc 18,13*). De manera similar, el *carácter globalizante* del arrepentimiento y la conversión aparece reflejado en peque-

ñas y gráficas estampas literarias, como pueden ser *Mt 12,33* y *23,26*: el arrepentimiento es un asunto que tiene que ver con la raíz tanto como con las ramas; no es sólo una limpieza de la fachada, sino también del interior. A quienes lo experimentan, el arrepentimiento les conmueve, desde las entrañas de la propia personalidad, la vida entera.

Nada tiene de sorprendente que Jesús viera con toda claridad que, para muchos, el dilema se plantearía con la cuestión de las *posesiones materiales* (como también lo había anticipado Juan el Bautista, según *Lc 3,10-14*). Eso fue lo que sucedió en el caso del joven rico. A pesar de su carácter agradable y su sincero deseo de vida eterna, no pudo afrontar la transformación de estilo de vida que habría implicado el hecho de desprenderse de sus riquezas y seguir a Jesús:

> «Jesús lo miró con cariño y le dijo: "Una cosa te falta: anda, vende cuanto tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo. Después vente conmigo". A estas palabras el otro frunció el ceño y se marchó triste; pues era muy rico» (*Mc 10,21-22*).

Zaqueo, por el contrario, se dio cuenta enseguida de lo que debía hacer. Para responder a lo que Jesús pedía no bastaba sólo con acogerlo en su casa: «Mira, Señor, la mitad de mis bienes se la doy a los pobres, y a quien le haya defraudado le restituyo cuatro veces más» (*Lc 19,8*). Fue ese arrepentimiento el que hizo exclamar a Jesús:

«Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (*Lc 19,9*).

Según Lucas, Jesús planteó esto como una exigencia de carácter general para sus discípulos: «Lo mismo cualquiera de vosotros: quien no renuncie a sus bienes no puede ser discípulo mío» (*Lc 14,33*). Y, según Marcos, los discípulos aseguraban haberlo dejado todo para seguirlo a él (*Mc 10,28*). Pero el requerimiento era aún más radical y profundo:

> «Quien ame a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí; quien ame a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí» (*Mt 10,37*).

Lucas recoge el apotegma en una forma aún más severa:

> «Si alguien acude a mí y no desprecia a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío» (*Lc 14,26*).

La conversión a la que urgía Jesús tenía que ser así de radical, tenía que afectar –y transformar– así de profundamente incluso a las relaciones más básicas. Como muestra la versión de Mateo, el uso del verbo «despreciar» es simplemente una manera de acentuar que el compromiso al que llama Jesús debe prevalecer sobre cualquier otro. Tiene que involucrar a la persona en todas sus dimensiones y transformarla por completo. No se puede andar con medias tintas.

De ahí la frase que Mateo inserta inmediatamente antes:

> «No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No vine a traer paz, sino espada. Vine a enemistar a un hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y los enemigos de uno son los de su casa» (*Mt 10,34-36; Lc 12,51-53*).

El conflicto de fidelidades será tan inevitable para el discípulo que se convierta totalmente, que Jesús llega a declararlo como ¡uno de los objetivos de su misión! Ello explica también otro dicho adicional, cuya importancia queda atestiguada por el realce que le dan los tres primeros Evangelios:

> «Entonces Jesús dijo a los discípulos: "Quien quiera seguirme que se niegue a sí mismo, cargue con su cruz y me siga. Quien se empeñe en salvar la vida la perderá; quien pierda la vida por mí la alcanzará» *(Mt 16,24-25; Mc 8,34-35; Lc 9,23-24).*

El seguimiento al que llama Jesús es costoso, porque le hace a uno preguntarse: ¿cuáles son los verdaderos valores de la persona, cuál la verdadera felicidad?, y no deja que nadie se escabulla respondiendo o comprometiéndose a medias. Se trata verdaderamente de una cuestión de vida o muerte.

Ante todo, es necesario reflexionar con calma y profundidad sobre *Mt 18,3:* convertirse significa hacerse como niño. Esto contradice de lleno todas las consideraciones humanas acerca de la madurez y el ser adulto. En las sociedades humanas, la niñez es, por lo general, una etapa poco apreciada, una fase que se ha de dejar atrás. El ideal es la edad adulta... por supuesto, junto con la independencia, el poder, la responsabilidad y las mayores

posibilidades de autosatisfacción que esa etapa trae consigo. Ser niño significa, por el contrario, ser pequeño y dependiente, necesitar ayuda y estar abierto a recibirla. Jesús no instaba, ni mucho menos, a una especie de regresión a la infancia. A quien deseaba ser discípulo no le pedía que se hiciera pasar por niño o que actuara de manera infantil. Lo que exigía era más profundo: caer en la cuenta de que ante Dios *somos* en realidad como niños, incapaces de llevar una vida independiente o de ser, sin ayuda alguna, responsables últimos de nosotros mismos. De hecho, la «independencia» adulta suele ser ilusoria y engañosa, pues en realidad tras ella se esconde la dependencia de las posesiones materiales o de la aceptación por parte de la familia, los amigos o los colegas. El arrepentimiento al que urgía Jesús consistía en una vuelta a esa dependencia más fundamental con respecto a Dios como fuente de nuestro ser, del sentido de nuestra vida y de nuestras motivaciones. No era un llamamiento a entregarse a la irresponsabilidad, sino a asumir la propia responsabilidad ante Dios, la cual, en último término, no depende de los valores «adultos» de los seres humanos, ni se ve minada por los cambiantes principios de la sociedad «adulta».

En resumen: el arrepentimiento que pedía Jesús no consistía en decir simplemente: «Lo siento». No era un mero acto formal que pudiera llevarse a cabo con los labios o las manos, sin afectar al corazón y a la voluntad y dejando intacto el resto de la vida. Y tampoco podía ser reducido a un sentimiento de culpa por pecados concretos. Lo que

pedía Jesús era *conversión,* un giro en el corazón, la voluntad y el estilo de vida, un cambio en la forma de ver las cosas. Reclamaba una conversión que supusiera el fin del interés propio y la autojustificación, una toma de conciencia de lo engañosas que son la independencia adulta y las posesiones materiales, un reconocimiento de dónde residen el verdadero valor de la persona y la felicidad a largo plazo. Instaba a la conversión a *Dios,* a hacer que la vida, orientada hacia Dios, diera fruto a partir de sus valores y propósitos más íntimos. O, por decirlo en una palabra, a lo que él urgía era a someterse al reinado de Dios antes que a cualquier otra pretensión, afecto o compromiso.

«...y creed»

Fe y fidelidad

Lo que en realidad dice *Marcos 1,15* es: «Creed en el evangelio». Pero la palabra «evangelio» es un término técnico del cristianismo que significa «la buena noticia de Dios para la humanidad». Con esto queremos decir que sólo con los primeros cristianos comenzó a ser empleada en este sentido. Ello pone de manifiesto que Marcos formuló su resumen de la predicación de Jesús con palabras que se habían hecho familiares en las primeras Iglesias cristianas. Jesús casi siempre utilizaba el verbo («creer») sin objeto, implicando con ello que la fe que él buscaba era la fe en Dios. Viene a ser lo mismo, por supuesto, pues el evangelio es el

«evangelio de Dios» (*Mc 1,14*). Aquí se trata, en concreto, de la buena noticia del reinado de Dios, del reino de Dios proclamado por Jesús, del reinado de Dios que cobra expresión en y a través del ministerio de Jesús.

Como implica nuestro texto, la llamada a la fe es la otra cara de la moneda de la llamada al arrepentimiento. Se podría decir que «arrepentirse» tiene un sentido más negativo: alejarse *de,* mientras que el significado de «creer» es más positivo: dirigirse *a.* Y, al igual que ocurre con el arrepentimiento, a lo que aquí se apunta no es a un mero acto intelectual, a un asentimiento a la verdad de las afirmaciones de Jesús (creer que); su sentido es más bien el de «confiar en», «fiarse de». Lo que Jesús demandaba de sus oyentes no era simplemente creer en sus palabras, sino confiar en Dios.

Se nos plantea aquí de nuevo la necesidad de estudiar el contexto de significado que habría dado forma a la idea que los oyentes de Jesús podían hacerse de qué era lo que él les pedía. Y de nuevo se trata de una manera de ver las cosas alimentada ciertamente por lo que habían leído en las Escrituras hebreas y por lo que les habían enseñado acerca de ellas. En éstas encontramos que la fe humana tiene dos aspectos básicos:

[1] Significa *confianza* en la fiabilidad de Dios, reconocimiento de que, por así decirlo, Dios es Dios, con lo que ello supone de garantía para quienes se fían de él. El ejemplo clásico era, como bien sabían Pablo y el autor de la Carta a los Hebreos (*Rom 4; Heb 11,8-12*), Abrahán, a quien se le

había prometido un hijo y que, incluso cuando parecía humanamente imposible (*Gn 15,6*), siguió confiando en Dios; Abrahán, quien, en palabras de Pablo, «esperó fiándose contra toda esperanza» (*Rom 4,18*), y Sara, la cual, según la Carta a los Hebreos, «por fe..., aun pasada la edad, recibió vigor para concebir, pues pensó que era fiel el que lo prometía» (*Heb 11,11*). Otro escrito del Antiguo Testamento que, según parece, significó mucho para Jesús y era tenido ciertamente en gran estima por los primeros cristianos habla de la fe en términos similares. El segundo Isaías, que escribe teniendo aún fresco el recuerdo de los desastres de la destrucción de Judá y la desolación de Jerusalén, presenta al Señor, el Dios de Israel, como el único y solo Dios, Señor de todo, no como una mera deidad de una pequeña y derrotada nación de segundo rango. Con todas las apariencias en contra, exhorta a mantener esta confianza:

> «Vosotros sois mis testigos –oráculo del Señor– y mis siervos, a quienes escogí, para que supierais y me creyerais, para que comprendierais quién soy yo. Antes de mí no habían fabricado ningún dios, y después de mí ninguno habrá» (*Is 43,10*).

Ésta es la confianza a la que Jesús también invitaba: «Confiad en que Dios es Dios confiad en que el reinado de Dios es lo que realmente importa y lo que no falla; confiad a pesar de todo y en cualquier situación».

[2] Fe significa también *fidelidad.* Tanto en hebreo como en griego, una misma palabra designa ambas

realidades. En el pensamiento hebreo, de nuevo es Abrahán un excelente ejemplo de esa fe/fidelidad, como lo manifiesta su disposición a ofrecer a Isaac, su único hijo recibido en virtud de la promesa. La Carta a los Hebreos y la Carta a Santiago reflejan la misma visión (*Heb 11,17-18; Sant 2,21-22*). En otras palabras, la fe cobra expresión en la fidelidad, en la obediencia fiel a la voluntad de Dios. La confianza que no se manifiesta en la acción es una contradicción en los términos. También Pablo, aun a pesar de que sus miras son otras, insiste igualmente en que la fe no es tal si no se traduce en fiel obediencia (*Rom 1,5*). Así pues, podemos estar seguros de que, cuando Jesús urgía a la fe, lo que tenía en mente no era el simple asentimiento a una fórmula verbal, ni una pasiva manifestación de confianza, sino una dependencia con respecto a Dios llamada a convertirse en la base y el centro motivador de las relaciones y de la conducta toda.

«*Tu fe te ha curado*»

Las palabras «arrepentirse» y «arrepentimiento» no tuvieron especial protagonismo en el vocabulario de Jesús. Pero de «creer» y de la «fe» sí que habla con mucha mayor frecuencia: en Marcos estos términos aparecen trece veces, a las que Mateo añade otras once, y Lucas diez; Juan los utiliza en numerosas ocasiones. Lo que resulta más sorprendente es que la mayoría de estas referencias a la fe (o a la falta de fe) –en los tres primeros

Evangelios, cerca de dos tercios del total; en Marcos, por ejemplo, ocho de trece– están relacionadas con milagros. A Jairo, jefe de la sinagoga, Jesús le dice: «No temas, basta que tengas fe» (*Mc 5,36*); y al padre del niño epiléptico: «Todo es posible a quien cree» (*Mc 9,23*); a los discípulos en medio de la tormenta en el lago de Galilea: «¿Por qué sois tan cobardes?, ¿aún no tenéis fe?» (*Mc 4,40*). La confianza a la que aquí se llama es la misma de la que hablaron los autores del Antiguo Testamento. Lo que se pide no es una fe ingenua en los milagros, ni tampoco –lo cual resulta muy interesante– fe en el propio Jesús. La llamada es a confiar en *Dios,* en su reinado, a confiar en la benevolencia y el cuidado de Dios; a tener fe en Jesús como cauce a través del cual comienza a realizarse el reinado de Dios.

Evidentemente, de esto fue de lo que se percató el centurión: de que, como él mismo, también Jesús era un hombre supeditado a una autoridad, con poder para llevar a cabo lo que deseara, porque era representante de un Poder superior (*Mt 8,9*). Fue esta apreciación, y el atrevimiento de suplicarle apoyándose en ella, la que provocó el sorprendido comentario de Jesús: «Os lo aseguro, una fe semejante no la he encontrado en ningún israelita» (*Mt 8,10*). Algo semejante puede decirse en relación con la mujer sirofenicia de *Mt 15,28.* Y de ahí la frase que con mayor frecuencia aparece en labios de Jesús: «Tu fe te ha salvado, tu fe te ha curado». Se lo dice a la hemorroísa (*Mc 5,34*), a Bartimeo (*Mc 10,52*), a la mujer «que era una pecadora» (*Lc 7,50*) y al leproso samaritano (*Lc*

17,19). De lo que se trata en cada uno de estos casos es de la confianza en el reinado magnánimo de Dios, de abrirse por medio de Jesús al poder sanador de Dios. Esta fe no puede ser caracterizada como una fe de «esperar sentados a que Dios actúe a su debido tiempo». No; es una fe que reconoce que con Jesús se ha abierto un acceso a nuevas oportunidades que, sin embargo, podría volver a cerrarse con la misma rapidez (*Mc 5,27-28*). Es una fe que percibe que en Jesús ha irrumpido el tiempo de Dios (*Mt 8,8-9*), una fe que persevera, que argumenta con los argumentos de Jesús, que no acepta un «no» por respuesta (*Mc 10,47-48; Mt 15,22-27*). Es esta fe, abierta con firmeza al alcance de la gracia de Dios, la que Jesús alaba de forma extraordinariamente enérgica (*Mc 11,22-24; Mt 7,7-11*).

Tampoco sería correcto caracterizar la fe a la que llamaba Jesús como una fe únicamente sanante, como confianza vigente sólo en tiempos de crisis. La curación obrada por esta fe, su efecto balsámico, no es sino expresión concreta de la fe cotidiana del discípulo.

> «¿Por qué os angustiáis por el vestido? Observad cómo crecen los lirios silvestres, sin trabajar ni hilar. Os aseguro que ni Salomón, con todo su fasto, se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy crece y mañana la echan al horno, Dios la viste así, ¿no os vestirá mejor a vosotros, desconfiados? En conclusión, no os angustiéis pensando: qué comeremos, qué beberemos, qué nos vestiremos. Todo eso lo buscan los paganos. Y vuestro Padre del cielo sabe que tenéis necesidad de

todo ello. Buscad ante todo el reinado de Dios... y lo demás os lo darán por añadidura» (*Mt 6,28-33;* de forma semejante, *10,29-31*).

Es evidente que en este texto Jesús no está invitando a sus discípulos a asumir una actitud irresponsable, a actuar como si fueran hierba o lirios del campo. Su propósito es señalar que la belleza y la prodigalidad de la naturaleza son un testimonio vivo y diario de que Dios es bueno, de que el reinado de Dios es benevolente. Lo que intenta es animar a sus discípulos a confiar en Dios de esa manera, pues una confianza así es espacio de paz en medio del ajetreo de la vida diaria, tranquila base de operaciones desde la que poder afrontar las a menudo onerosas responsabilidades de cada día, cauce a través del cual nos puede llegar ese magnámino poder de Dios, recurso para iluminar problemas insolubles y para hacer llevaderas las cargas insoportables. A lo que aquí llama Jesús es, de nuevo, a la fe entendida como confianza en Dios, que se plasma en una conducta diaria y unas relaciones cotidianas marcadas por la fidelidad. Cuando el centro está así de seguro, los radios le dan firmeza a la circunferencia. Cuando las prioridades están correctamente establecidas, lo demás ocupa su lugar con la importancia que le corresponde.

En suma, a lo que urgía Jesús no era a la mera creencia, al mero asentimiento a ciertas fórmulas de fe, sino a la confianza, y a la confianza en Dios. Lo que él intentó inculcar en sus discípulos fue una actitud, una orientación en la vida, una visión

del mundo o una mentalidad enraizada en la profundidad del ser, una convicción que sirviera como base rocosa; y no, ciertamente, una actitud o convicción que pudiera ser sostenida interior o privadamente sin ninguna implicación apreciable de cara al resto de la vida, sino un talante que moldeara y penetrara todo lo demás, cualquier otra actitud o acción. En definitiva, una convicción que motivara e imprimiera carácter al conjunto del vivir cotidiano y a las relaciones que le son propias. En otras palabras, lo que él buscaba era que sus discípulos estuvieran *abiertos a Dios* en el centro más profundo de su ser, abiertos a la voluntad y al tiempo de Dios. Y que así esa apertura pudiera servir también como canalización del poder de Dios, que debía moldear su forma cotidiana de vida sanándolos y plenificándolos. La llamada de Jesús a la fe era un llamamiento a hacer de la voluntad de Dios el centro de la motivación y la acción y a dejar que lo demás viniera por añadidura, en la confianza de que Dios proveería paternalmente de todo lo que en realidad importa. Ésta es la sabiduría de los «bebés», de aquellos que se han hecho como niños pequeños; una sabiduría que ha sido ocultada a los «sabios y entendidos» de este mundo (*Mt 11,25*).

Conclusión

Marcos resume la llamada de Jesús al seguimiento con estas palabras: «Se ha cumplido el plazo, y el reino de Dios está cerca: arrepentíos y creed la

buena noticia» (*Mc 1,15*). Estas palabras evocan el desafío y la atracción que Jesús ejerció, evidentemente, sobre muchos de sus contemporáneos.

[1] Así pues, la llamada de Jesús al seguimiento es, ante todo, un llamamiento a *reconocer la realidad del reinado de Dios*. Sin duda, Jesús conocía perfectamente lo fácil que es centrarse en lo inmediato y dejar a un lado las preocupaciones últimas, dejarse absorber por lo visible e ignorar las realidades ocultas de la existencia humana, centrarse en lo que está al alcance de la mano y olvidar que, en última instancia, uno no es sino un peón en manos de fuerzas que escapan a su control. La llamada al seguimiento comienza con el reconocimiento de Dios, de su ultimidad; con el reconocimiento de que Él es la Realidad que se esconde tras toda realidad, el Poder a cuyo lado nuestro poder resulta infinitamente insignificante.

[2] Esta llamada es una llamada a reconocer que el reinado de Dios es una realidad que apremia a quienes escuchan el mensaje de Jesús, *instándolos a tomar urgentemente una decisión;* una decisión que no puede ser demorada, una crisis inminente. La decisión no puede ser pospuesta sólo porque la vida sea agradable o los negocios florecientes, o porque otras responsabilidades no nos dejen tiempo. La crisis está más cerca de lo que piensas. La vida, ahora tan completa, tan ocupada, tan llena de sentido, pronto puede revelarse superficial, vacía, sin sentido.

[3] Tomar conciencia de ello conduce inevitablemente al *arrepentimiento:* un reconocimiento no tanto de culpabilidad como de menesterosidad; una confesión no tanto de los pecados cuanto de inmadurez; una aceptación de la propia pequeñez ante el poder divino; una reafirmada dependencia con respecto a recursos que le superan a uno y quedan fuera de su control. Un arrepentimiento así es una respuesta que va más allá de las meras palabras o sentimientos o acciones individuales. Se trata más bien de una respuesta que le da un giro de 180 grados al conjunto de la vida y orienta ésta en una nueva dirección.

[4] Una toma de conciencia y una respuesta así son el comienzo de la *fe,* el medio en el que se desarrolla una relación con Dios gracias a la cual es posible vivir bajo la luz del reino de Dios que ya llega, valiéndose de los recursos del reinado de Dios, con los hábitos y responsabilidades, con la conducta y el estilo de relaciones, con las necesidades y anhelos establecidos por sus prioridades. Así pues, creer consiste en buscar primero el reino de Dios y confiar en que Dios cuidará de que las otras prioridades y responsabilidades adquieran la importancia que les corresponde.

[5] En todo este proceso, el discípulo no debe olvidar que fue *Jesús* quien trajo este mensaje, quien formuló la llamada al seguimiento. Ello incluye el reconocimiento de que en él, en sus palabras y en sus obras, el reinado de Dios ha comenzado ya a

manifestarse. La urgencia se debe en parte a que en su vida y ministerio se ha revelado de forma sumamente gráfica y persuasiva el carácter del reinado de Dios. La enseñanza y el estilo de vida de Jesús ponen de relieve lo que vivir bajo la luz y el poder del reino debería significar para quienes se arrepienten y creen. Por eso, la llamada al seguimiento es, en último término, una llamada a seguirle *a él.*

3
Buena noticia para los pobres

«Dichosos los pobres, porque el reino de Dios les pertenece» (*Lc 6,20*).

Introducción

El mensaje de Jesús era, pues, a la vez atrayente y desconcertante. Por una parte, el reinado de Dios estaba ya obrando en su propio ministerio, en las curaciones por medio de exorcismos y en el gozo de la mesa compartida; por otra, su amenazadora cercanía lo hacía también apremiante, lo convertía en una crisis inminente que demandaba sin demora una respuesta. Y la respuesta a la que él exhortaba era tan profundamente alentadora como interpelante: un arrepentimiento, una conversión que no debía quedarse en medias tintas ni podía ser solventada como de pasada, sino que requería el centramiento de toda una vida en una de esas decisiones que condicionan el futuro; pero también una fe que era relajada confianza en Dios, apertura a la bondad y a la benevolente vigilancia de Dios.

¿A quién iba dirigido este mensaje? ¿Quiénes eran los principales destinatarios del ministerio de Jesús? ¿Quiénes pensaba él que se beneficiarían

más o estarían más abiertos a este anuncio del reinado de Dios? Cuando llamaba al seguimiento, ¿a quiénes se dirigía prioritariamente Jesús? ¿De quiénes esperaba la respuesta a la que urgía? La contestación se resume en dos palabras. En este capítulo centraremos nuestra atención en la primera; la segunda la dejaremos para el próximo.

Los pobres

La vocación de Jesús

Jesús no esperó a que le preguntaran a quién iba dirigido su mensaje. Lo dijo sin que nadie se lo preguntara. Según Lucas, tanto su programa como las prioridades de su misión las extrajo directamente del Antiguo Testamento, en concreto de la profecía de Isaías. Invitado a leer la Escritura en la sinagoga de su pueblo, aprovechó para proclamar su vocación:

> «Le entregaron el rollo del profeta Isaías. Lo desenrolló y dio con el texto que dice: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor". Lo enrolló, lo entregó al empleado y se sentó. Toda la sinagoga tenía los ojos fijos en él. Él empezó diciéndoles: "Hoy, en presencia vuestra, se ha cumplido esta Escritura"» (*Lc 4,17-21*)

En Isaías, la primera tarea del ungido por el Espíritu y el propósito principal de tal unción debía ser *predicar la buena noticia a los pobres.* Fueron esta unción y este cometido los que Jesús reclamó para sí.

De entrada, es preciso mencionar que la historicidad estricta de este relato de Lucas es hasta cierto punto cuestionable. En los relatos paralelos de Marcos (y Mateo) no se dice nada de un anuncio semejante (*Mc 6,1-6; Mt 13,53-58*). Si Jesús lo hubiera llevado a cabo de esa manera y en aquella ocasión, sería extraño que se omitiera una pretensión tan significativa y relevante. Y la versión de Lucas tiene todo el aspecto de ser una elaboración a partir del relato mucho más breve de Marcos, elaboración que vendría a completar la muy parca noticia que da este último de que Jesús «se puso a enseñar en la sinagoga» (*Mc 6,2*). Además, la manera en que se desarrolla la narración de Lucas, con la provocadora alusión de Jesús a los ministerios de Elías y Eliseo *fuera* de Israel y entre *no* judíos (*Lc 4,25-27*), sugiere con fuerza que Lucas presenta la enseñanza de Jesús en la sinagoga de Nazaret como una temprana apología de la misión más allá de los confines de Israel; o sea, claro está, como justificación de la misión a los gentiles, que será el tema del segundo volumen de Lucas (Hechos). Para decirlo brevemente, parece que Lucas ha hecho con este episodio lo mismo que Marcos con su resumen de la predicación de Jesús en *1,15:* lo ha situado al comienzo mismo de su exposición del ministerio de Jesús, como el primer hecho que narra tras el bautismo de Jesús y sus tentaciones

(lo que también es el caso en *Mc 1,15*). Y su intención era, presumiblemente, que sirviera como índice de contenidos de lo que sigue, como programa del ministerio de Jesús o compendio (como *Mc 1,15*) de los acentos que caracterizaron la misión de Jesús.

El significado de *Lc 4,17-21* no depende, sin embargo, de la cuestión de la historicidad o no historicidad. Lo que ha hecho Lucas es, probablemente, lo mismo que durante siglos han hecho los predicadores y los narradores de historias: completar y reelaborar un relato breve para hacer más claro su significado. Lo que en verdad importa es si se trata de una representación fundada de lo que tal vez dijo Jesús en aquella ocasión o si no es más que una mera invención. En el caso que nos ocupa es mucho más probable lo primero, por la sencilla razón de que el mismo acento aparece al menos en otras dos perícopas que contienen enseñanzas de Jesús y que han sido preservadas en los tres primeros Evangelios.

La primera es la recogida en la respuesta de Jesús a la pregunta que, desde su celda de la cárcel, le plantea Juan el Bautista (*Mt 11,1-6*). El Bautista dudaba si Jesús era aquel cuya llegada había sido profetizada (*Mt 11,3*), lo cual apenas puede sorprendernos, pues Juan había descrito al que había de llegar como una figura cuya aparición comportaría un juicio aterrador (*Mt 3,7-12*). Pero la proclamación del reino por parte de Jesús parecía estar centrada en torno a algo distinto, formulada más en forma de bendición que de juicio.

Y, de hecho, fue este acento el que Jesús sacó a colación en su respuesta a Juan:

> «Id a informar a Juan de lo que oís y veis: Ciegos recobran la vista, cojos caminan, leprosos quedan limpios, sordos oyen, muertos resucitan, pobres reciben la buena noticia» (*Mt 11,4-5*).

En este texto, dos puntos son especialmente significativos para nosotros: [1] Como ya se indicó en el capítulo 2, la respuesta de Jesús está inspirada, evidentemente, en tres pasajes de Isaías (*29,18; 35,5-6; 61,1*). Pero en los tres casos sólo se alude a las bendiciones que acompañarán a la nueva época de la que hablan los pasajes. Las advertencias que en ellos se contienen en el sentido de que tendrá lugar un juicio (*Is 29,20; 35,4; 61,2*), advertencias que Juan el Bautista sí había asumido, él las ignora. Pero esto es lo mismo que hace Jesús en la sinagoga de Nazaret cuando, según Lucas, detiene su lectura en *Is 61,2,* justo en el punto donde, en el mensaje de Isaías, la promesa cede paso a la amenaza. [2] En la lista de bendiciones de *Mt 11,5,* el clímax se alcanza con la alusión a *Is 61,1.* Es su situación como última de las seis frases lo que hace que el énfasis principal recaiga sobre el anuncio de la buena noticia a los pobres. Resulta hasta cierto punto sorprendente que sea el hecho de que los pobres reciban la buena noticia, y no el que los muertos resuciten, lo que Jesús destaca como aspecto principal y punto álgido de su ministerio. Pero esto es, una vez más, justamente lo que Lucas atribuye a Jesús en la sinagoga de Nazaret: usar *Is 61,1* para afirmar que

su máxima prioridad era anunciar a los pobres la buena noticia de Dios.

La otra perícopa dedicada a la enseñanza de Jesús que tiene que ver con nuestro tema es, naturalmente, el texto que encabeza este capítulo. En la lista de las bienaventuranzas, la primera se refiere a los pobres: «Dichosos los pobres, porque el reino de Dios les pertenece» (*Lc 6,20*). La versión de Mateo es ligeramente diferente (*Mt 5,3*). De ello volveremos a hablar más adelante. Lo que interesa señalar ahora es que, tanto en la lista de bienaventuranzas de Lucas como en la de Mateo, la que ocupa el primer lugar es la que se pronuncia sobre los pobres. Si, como sugieren muchos autores, las bienaventuranzas describen las características del pueblo de Dios en el nuevo eón, entonces es importante observar que, llegado ese tiempo, la primera característica del pueblo de Dios será que estará formado por pobres. Aquí se percibe de nuevo como clara implicación que, al menos en gran medida, Jesús ha extraído su misión y las prioridades de ésta de *Is 61,1*. Uno de sus cometidos más importantes, por no decir el más importante, es proclamar la buena noticia a los pobres.

Podemos concluir, pues, que el relato que Lucas ofrece de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret estaba bien arraigado en los más tempranos recuerdos de los primeros discípulos, en los recuerdos que conservaban de las prioridades que, según dejaba entrever la alusión a *Is 61,1* y se había manifestado en su ministerio, había tenido *el propio Jesús*. De hecho, fue probablemente el uso que Jesús hizo de este versículo y el

relieve que él mismo otorgó al verbo «evangelizar» (anunciar la buena noticia) lo que llevó a los primeros discípulos a convertir el sustantivo correspondiente, «evangelio» o «buena noticia», en un término técnico para referirse al mensaje de Jesús y al mensaje acerca de Jesús (*Hch 10,36; 1 Co 15,1; Mc 1,1*). Y para Jesús, esta buena noticia lo era sobre todo para los pobres. Por mucho que también lo fueran otras gentes, los destinatarios de su misión eran los pobres.

Pero ¿quiénes son los «pobres»?

¿Quiénes son los pobres?

En este punto tenemos que considerar de nuevo el contexto judío de la enseñanza de Jesús, pues aquí él se sirvió claramente, una vez más, de una muy importante veta de la enseñanza del Antiguo Testamento.

[1] En el Antiguo Testamento, los «pobres» son, por supuesto, los empobrecidos materialmente. En las economías agrarias del antiguo Oriente Próximo, la propiedad de la tierra era la base de la seguridad económica. La pobreza podía ser resultado de uno o varios de los siguientes factores: malas cosechas causadas por desastres naturales; invasiones enemigas, con las consiguientes expropiaciones; indolencia y mala administración; abusos por parte de vecinos poderosos; o quedar atrapado en una espiral de endeudamiento provocada por intereses extorsionadores. Pobres eran, pues,

aquellos que carecían de una base económica segura. Su posición, al igual que la de las viudas, los huérfanos y los emigrantes, era especialmente vulnerable, sin ninguna posibilidad de autoprotección.

Los ejemplos que citaremos en la próxima sección ilustran con claridad la dura realidad de la pobreza: el jornalero que, al no poseer tierras propias, debe trabajar para otros y que, a menos que cobre su jornal ese mismo día, no tendrá con qué comprar comida y tendrá que irse hambriento a la cama; el individuo que se ve obligado a empeñar su único manto y necesita recuperarlo antes de que acabe el día, pues de lo contrario no tendrá con qué protegerse del frío de la noche; los trabajadores que dependen de la generosidad del dueño de la tierra para recibir parte en la cosecha. El estigma social de la pobreza queda reflejado en una serie de proverbios que son, sin duda, eco de la sabiduría popular de la época:

> «El rico, con sus riquezas, puede rescatar la vida;
> el pobre no tiene medios para redimirse» (*Pr 13,8*)[1].
>
> «El pobre es odioso aun a su compañero,
> el rico tiene muchos amigos» (*Pr 14,20*).
>
> «El pobre habla suplicando,
> el rico responde duramente» (*Pr 18,23*).

---

1. Hemos modificado aquí la versión de la *Biblia del Peregrino*, en la que puede leerse: «El rico paga rescate por su vida, al pobre no le importan las amenazas» [*Nota del traductor*].

«La riqueza procura muchos amigos,
al pobre lo abandonan sus amigos» (*Pr 19,4*).

«Porque bebedores y comilones se arruinarán
y el holgazán se vestirá de harapos» (*Pr 23,21*).

«El que cultiva su campo se saciará de pan,
el que va a la caza de vaciedades
se saciará de miseria» (*Pr 28,19*).

«Aleja de mí falsedad y mentira;
no me des riqueza ni pobreza;
...no sea que necesitado robe
y abuse del nombre de mi Dios» (*Pr 30,8-9*).

[2] En los profetas resulta especialmente claro que la pobreza no siempre es, ni mucho menos, resultado de la irresponsabilidad o pereza personal, de los desastres naturales o de la acción de los enemigos. *Es también una condición social, debida a* causas sociales, a menudo resultado de la codicia y manipulación de otros. La pobreza material significa también *carencia de poder económico y político.* Pobres son los que están expuestos al arbitrio de otros miembros de la sociedad que controlan el poder económico y político y no dudarían en usar ese poder de forma inmisericorde. Consecuentemente, pobres son también los oprimidos y subyugados, los que han sido empujados por las circunstancias a los márgenes de la sociedad.

Dos episodios ocurridos durante la monarquía ilustran perfectamente este poder y la forma en que es utilizado. Uno de ellos es la historia que el profeta Natán le cuenta a David para hacerle caer en la cuenta del pecado que ha cometido al tomar para sí a la esposa de Urías (2 *Sm 12,1-6*). El rela-

to trata de un hombre rico que tenía muchos rebaños de ovejas y bueyes y un hombre pobre que no tenía nada, salvo una pequeña corderilla a la que quería como a una hija. Pero un día en que el rico recibió la visita de un viajero, no queriendo matar ningún animal de su posesión para dar de comer a su huésped, tomó la cordera del pobre y la hizo preparar para el visitante. El grado de realismo de la parábola nos dice mucho acerca de la realidad social de la pobreza y del abuso de poder que era posible en aquellos días. El otro episodio es el relato del intento de Ajab de apoderarse de la viña de Nabot (*1 Re 21*). Incluso aunque la ley asistía a Nabot para negarse a vender la tierra, porque era herencia de sus padres, el rey Ajab se las ingenió para hacerlo ejecutar como reo de una falsa acusación, con lo que su propiedad revertió, consiguientemente, a la Corona. Si personas relativamente pudientes como Urías y Nabot se habían vistos impotentes ante los poderosos, ¿qué esperanza les quedaba a los pobres?

[3] Dada su indefensión y la imposibilidad de esperanza alguna ante la opresión humana, el pobre no puede sino ponerse en manos de Dios. Y así, la idea de «pobre» viene a incluir a aquellos *que reconocen su propia debilidad y acuden a Dios en busca de ayuda,* pues no pueden recurrir a nadie más.

> «Así Dios salva al pobre
> de la lengua afilada, de la mano violenta;
> da esperanza al desvalido» (*Job 5,15-16a*).

«Pues no se olvida para siempre del pobre,
su esperanza nunca se frustrará» (*Sal 9,19*).

«Levántate, Señor, extiende la mano,
no te olvides de los desgraciados.
¿Por qué ha de despreciar a Dios el malvado
pensando que no le pedirá cuentas?
Pero tú ves las penas y desgracias,
los miras para retribuir:
de la maldad te encargas tú,
tú eres el socorro del huérfano» (*Sal 10,12-14*).

«Este pobre clamó, y el Señor lo escuchó,
lo salvó de todos sus peligros» (*Sal 34,6*).

La visión judía de la pobreza que se refleja en el Antiguo Testamento no es, por tanto, simplista, ni tampoco está idealizada. Tomando como punto de partida la dura y a menudo brutal realidad de la pobreza, percibe sus diferentes dimensiones: material, social y espiritual. Por todo ello, podemos hablar con toda propiedad de una «teología de la pobreza» veterotestamentaria.

Una teología de la pobreza

La típica respuesta del Antiguo Testamento ante la pobreza se compone de tres cabos, que se corresponden, a grandes rasgos, con las tres dimensiones de la pobreza que acabamos de esbozar.

[1] Cualesquiera que sean las causas de la pobreza, el mero *hecho* de su existencia impone *a los que no son pobres la responsabilidad de amparar*

a los pobres, responsabilidad ésta que no se deja al azar o a la buena voluntad, sino que se sanciona en la ley y las costumbres que constituyen la base de la sociedad israelita. Donde más claramente se especifica esto es en el libro del Deuteronomio, que constituye el testimonio básico de la autocomprensión de Israel como pueblo sujeto a Dios, por Él elegido y ante Él responsable. Aunque sea larga, merece la pena ilustrar con la siguiente cita el alcance de la atención social en favor de los miembros más débiles de la sociedad:

> «Si hay entre los tuyos un pobre, un hermano tuyo, en una ciudad tuya, en esa tierra tuya que va a darte el Señor tu Dios, no endurezcas el corazón ni cierres la mano a tu hermano pobre. Ábrele la mano y préstale a la medida de su necesidad. Cuidado, no se te ocurra este pensamiento rastrero: "Está cerca el año séptimo, año de remisión", y seas tacaño con tu hermano pobre y no le des nada, porque apelará al Señor contra ti, y resultarás culpable. Dale, y no de mala gana, pues por esa acción te bendecirá el Señor tu Dios todas tus obras y todas tus empresas. Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso yo te mando: "Abre la mano a tu hermano, a tu pobre, a tu indigente de tu tierra"» (*Dt 15,7-11*).
>
> «Si haces un préstamo cualquiera a tu hermano, no entres en su casa a recobrar la prenda; espera afuera, y el prestatario saldrá a devolverte la prenda. Y si es pobre, no te acostarás sobre la prenda; se la devolverás a la caída del sol, y así él se acostará sobre su manto y te bendecirá, y tuyo será el mérito ante el Señor tu Dios. No explotarás al jornalero, pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra, en tu ciudad; cada jornada le

darás su jornal antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad y está pendiente del salario. Si no, apelará al Señor, y tú serás culpable» (*Dt 24,10-15*).

«Cuando siegues la mies de tu campo y olvides en el suelo una gavilla, no vuelvas a recogerla; déjasela al emigrante, al huérfano y a la viuda, y así bendecirá el Señor todas tus tareas. Cuando varees tu olivar, no repases las ramas; déjaselas al emigrante, al huérfano y a la viuda. Cuando vendimies tu viña, no rebusques los racimos; déjaselos al emigrante, al huérfano y a la viuda. Acuérdate de que fuiste esclavo en Egipto; por eso yo te mando hoy cumplir esta ley» (*Dt 24,19-22*).

Tales regulaciones indican con bastante claridad cómo debe ser entendida la alianza entre Dios e Israel y, por tanto, qué actitudes deben regir la vida en el contexto de la alianza. Ser pueblo de Dios significa vivir en una sociedad regulada de tal manera que los miembros débiles y marginados gocen de protección. No es posible estar a bien con Dios sin mostrar una preocupación activa por aquellos que carecen de los medios de subsistencia. Y esta atención no debe quedar sólo para la caridad individual, sino que ha de ser reforzada y garantizada por la ley.

[2] La otra cara de esta activa preocupación es la *enérgica condena, por parte de los profetas, de la opresión de los pobres.* La estipulación de la responsabilidad de la sociedad para con los pobres no era considerada un ideal irrealizable, ni tampoco algo que concerniera sólo a unos pocos. Allí donde

fuera ignorada, ante cualquiera que la pasara por alto, los profetas lanzaban su denuncia... y daba igual que como excusa se blandieran los asuntos de Estado, los negocios o la religión. Los profetas no hacían acepción de personas. Ésa es una de las principales razones por las que sus palabras han sido recordadas. A su mensaje religioso le era inherente la crítica social y política. Oigamos la profecía de Isaías:

«El Señor viene a entablar un pleito
con los jefes y príncipes de su pueblo:
"Vosotros devastabais las viñas,
tenéis en casa lo robado al pobre.
¿Qué es eso? ¿Trituráis a mi pueblo,
moléis el rostro de los desvalidos?",
oráculo del Señor de los ejércitos» (*Is 3,14-15*).

El profeta censura a quienes piensan que serán aceptados por Dios y al mismo tiempo ignoran su responsabilidad para con los demás; a aquellos que dicen:

«"¿Para qué ayunar, si no haces caso?
¿Mortificarnos, si tú no te fijas?"
Mirad: el día de ayuno
buscáis vuestro interés,
y apremiáis a vuestros servidores» (*Is 58,3*).

Por mucha fe y devoción con que sean hechas, las prácticas religiosas, si no van acompañadas de una preocupación activa por el prójimo, resultan inaceptables a los ojos de Dios:

«El ayuno que yo quiero es éste:
abrir las prisiones injustas,

hacer saltar los cerrojos de los cepos,
dejar libres a los oprimidos,
romper todos los cepos;
partir tu pan con el hambriento,
hospedar a los pobres sin techo.
vestir al que ves desnudo
y no cerrarte a tu propia carne» (*Is 58,6-7*).

Con elocuencia semejante se pronuncia Amós:

«Así dice el Señor: "A Israel, por tres delitos y por el cuarto, no le perdonaré: porque venden al inocente por dinero, y al pobre por un par de sandalias; revuelcan en el polvo al desvalido y tuercen el proceso del indigente"» (*Am 2,6-7*).

«Escuchadlo los que exprimís a los pobres y elimináis a los miserables; pensáis: ¿cuándo pasará la luna nueva para vender trigo, o el sábado para ofrecer grano y hasta el salvado de trigo? Para encoger la medida y aumentar el precio, para comprar por dinero al desvalido, y al pobre por un par de sandalias» (*Am 8,4-6*).

Los profetas percibieron con claridad que el deseo de riquezas está prácticamente abocado a traducirse en indiferencia hacia los demás, que la codicia y la explotación se presentan cogidas de la mano. Una avaricia así podría incluso ir acompañada de una práctica religiosa escrupulosa, sin que ello despertara el menor sentimiento de incoherencia. Contra todo esto se expresa la palabra de Dios con toda energía y claridad.

[3] El tercer cabo de la teología veterotestamentaria de los pobres es la consideración de Dios como

defensor del pobre. La realidad de la sociedad humana y el poder de la codicia son tales que siempre habrá una tendencia a explotar al pobre: en una sociedad construida sobre el principio de la competitividad, para que pueda haber ganadores, otros –los más– han de salir perdiendo. En ese tipo de sociedad, donde la ley y las costumbres no ofrecen suficiente protección a los pobres y donde la religión ocupa todavía un lugar verdaderamente privilegiado, la última instancia es Dios, el juicio de Dios. El carácter y las prioridades de Dios tienen, por tanto, una importancia fundamental. Y en la Escritura hebrea no hay lugar para la duda: Dios es el Dios de los pobres.

Si los otros cabos de la teología veterotestamentaria de la pobreza son formulados con más claridad en la ley y en los profetas, este otro acento cobra su más clara expresión en el tercero de los bloques que forman el Antiguo Testamento, por ejemplo, en el salmista:

> «El Señor responde: "Por la opresión del humilde,
> por el lamento del pobre, ahora me levanto
> y pongo a salvo a su testigo"» (*Sal 12,6*).
>
> «El designio del desvalido los confunde,
> porque el Señor es su refugio» (*Sal 14,6*).
>
> «Padre de huérfanos, protector de viudas
> es Dios en su santa morada» (*Sal 68,6*).
>
> «Levanta del polvo al desvalido,
> alza de la basura al pobre» (*Sal 113,7*).

Así pues, la impresionante coherencia que manifiesta el conjunto de textos del Antiguo Testamento que se ocupan de este tema permite hablar

de una teología veterotestamentaria de la pobreza. En ella desempeña un papel fundamental la insistencia en que no cabe separar ética y espiritualidad; en que las responsabilidades individuales, sociales y religiosas están entrelazadas; en que el pueblo sometido a Dios es un pueblo al que se encomienda la responsabilidad de proteger y atender a sus miembros más débiles; en que la explotación, por muy maquillada que esté o por muy acompañada que venga de piedad religiosa, ha de ser desenmascarada y condenada sin temor y sin favoritismos; en que quienes invocan el nombre de Dios invocan a un Dios que considera una de sus principales tareas el cuidado de los miembros desvalidos y vulnerables de la sociedad, y un Dios que espera de sus fieles un interés semejante.

Ésta es la teología que Jesús aprendió en los años de escuela, en la educación recibida. Ésta es, sin duda, la teología que dio forma a su propia visión de los pobres, la teología que él mismo reafirmó en sus propias enseñanzas. A nadie debió de sorprender especialmente que Jesús asumiera este acento de la Escritura como principal prioridad de su ministerio: «Dichosos los pobres, porque el reino de Dios os pertenece» (*Lc 6,20*).

Pero este mensaje ¿era entonces una mera reafirmación de viejos principios legales y denuncias proféticas? ¿O había, también por lo que respecta a este punto, algo distintivo en su enseñanza? ¿Cómo influyó su anuncio del reino en la proclamación de esta buena noticia a los pobres? La singularidad de su teología del reino ¿añadía alguna nueva dimensión a la teología veterotestamentaria

de la pobreza? Y lo que no es menos importante: de cara tanto a su llamada al seguimiento como al carácter de ese seguimiento al que llamaba a sus oyentes, ¿qué significaba su reafirmación de este aspecto de la teología del Antiguo Testamento?

«¡El reino de Dios os pertenece!»

Lo familiar que nos resulta la primera bienaventuranza oscurece para nosotros el carácter sorprendente de esta afirmación. Los reinos no suelen pertenecer a los pobres, sino más bien a los ricos y poderosos. No cabe duda de que el uso de paradojas era típico de la enseñanza de Jesús. Pero Jesús intentaba, presumiblemente, algo más que llamar la atención. Él tenía un mensaje para los pobres; era parte de la buena noticia para cuya proclamación a los pobres había sido ungido por Dios. Pero ¿qué es lo que él pretendía decir? ¿Cómo quería que entendieran sus oyentes estas palabras? ¿En qué sentido pertenecía el reino de Dios a los pobres? En aquellos días había varias alternativas bien definidas.

La opción revolucionaria: «¡Apúntate!»

Una posibilidad era traer el reino de Dios *por la fuerza:* «El reino pertenece a los pobres; que se subleven, pues, y reivindiquen sus derechos». Después de todo, Israel era una nación conquistada, sometida a ocupación enemiga. Y los impues-

tos de los romanos, que venían a sumarse a los diezmos exigidos por los sacerdotes y el templo, resultaban sencillamente excesivos para muchos pequeños propietarios de tierras, que se angustiaban bajo la insoportable carga de sus deudas. No pocos habían desistido de la desigual contienda y se habían unido a los bandoleros que, como bien sabían los oyentes de Jesús, operaban desde sus guaridas en los montes o en el desierto (*Lc 10,30*). Las palabras de Jesús podían animar a otros a seguir el mismo camino de violencia y confrontación. Los pobres estaban, según esta concepción, en condiciones de verse a sí mismos como vanguardia de una nueva época más justa aún que los años dorados del reinado de David, cuando Israel era independiente y prevalecía sobre sus enemigos. Y el seguimiento podía ser entendido como el intento de ejercer el reinado de Dios a través de la voluntad y el esfuerzo humano y, por tanto, de realizar el reino de Dios por medios políticos y militares.

Justificar teológicamente esta opción resultaba sencillo: Israel era una teocracia; por tanto, no debía fidelidad a ningún otro poder que no fuera el de Dios; en consecuencia, sólo Dios tenía derecho a la propiedad y a exigir tributos. Casi treinta años antes, Judas el Galileo había liderado una revuelta contra el censo del año 6 a.C. (el censo facilitaba, por supuesto, la información básica para el cobro de impuestos). Y unos treinta años más tarde, los zelotas volverían a emplear la misma argumentación teológica para justificar el más serio intento de hacer realidad esta alternativa, el levantamiento

del año 66 d.C. Es probable que algunos sintieran la tentación de interpretar la primera bienaventuranza en este sentido: «El reino de Dios os pertenece. Sois sus herederos legítimos, los verdaderos ejecutores del reinado de Dios en la tierra. Actuad con la certeza de que la autoridad real de Dios está de vuestra parte. Haceos con vuestra herencia por la fuerza».

En tiempos recientes, algunos autores han defendido que esto era lo que Jesús realmente quería y aconsejaba. Las pruebas que sostienen esta afirmación son fragmentarias y especulativas. Sus elementos principales pueden ser sintetizados brevemente:

1. Jesús fue condenado a muerte como líder con pretensiones mesiánicas: «El rey de los judíos» (*Mc 15,26*).
2. En el relato de Lucas, lo anterior aparece vinculado a la acusación de que se oponía al pago de tributos al César (*Lc 23,2*).
3. Un dicho de Jesús, bastante enigmático, anima a sus discípulos a comprar espadas; además, cuando Jesús fue arrestado, ellos ofrecieron al menos cierta resistencia (*Lc 22,35-38.50*).
4. El episodio conocido como la «purificación del templo» podría ser el relato –maquillado– de un intento de tomar el templo (el cual, aparte de ser el mayor centro de riqueza de Palestina, podía servir también como plaza fuerte de gran importancia estratégica y solidez militar).

5. De uno de los más cercanos seguidores de Jesús, de Simón, se dice que era zelota (*Lc 6,15*).

Nada de ello resulta muy convincente. [1] Cualquier decisión que tomara el partido del sumo sacerdote (que ejercía el poder bajo supervisión romana) para eliminar a Jesús, por tratarse de un mesías no deseado, no podía sino traducir, ante el gobernador Poncio Pilato, «mesías» por «rey de los judíos» (y, como tal, amenaza para el poder romano). [2] La «purificación del templo» hay que leerla más bien como un acto de simbolismo profético. Una operación de mayor envergadura y militarmente orientada habría encontrado sin duda una inmediata y tenaz resistencia por parte de los romanos de la fortaleza Antonia, que lindaba con el recinto del templo. El argumento de que la tradición que recoge la enseñanza de Jesús ha sido expurgada incurre en el viejo error de asumir lo que intenta probar. [3] No existe ninguna prueba de que la palabra «zelota» fuera usada, en época tan temprana como la del ministerio de Jesús, en el sentido de «guerrillero» o «combatiente por la libertad». Sí sabemos, en cambio, que en aquellos tiempos era utilizada para designar a personas «celosas» de la ley (*Hch 22,3; Gal 1,14*). [4] El Evangelio de Juan contiene también una perícopa según la cual a Jesús se le ofreció la posibilidad de una opción militar que él conscientemente rehusó (*Jn 6,15*). Además, este evangelista presenta a Jesús afirmando: «Mi reino no es de este mundo; si fuera de este mundo mi reino, mis servidores

habrían peleado...» (*Jn 18,36*). Las palabras son probablemente de Juan, pero el espíritu que rezuman es el de Jesús. [5] Por último, pero no por ello menos importante, la perícopa que recoge la enseñanza de Jesús en torno al perdón y al amor, preservada por Mateo, habría sido imposible de combinar con simpatías o actuaciones militaristas de carácter zelota.

> «Habéis oído que se dijo: "Ojo por ojo, diente por diente". Pues yo os digo que no opongáis resistencia al malvado. Antes bien, si uno te da un bofetón en la mejilla derecha, ofrécele la izquierda... Si uno te fuerza a caminar mil pasos, haz con él dos mil... Habéis oído que se dijo: "Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo". Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos, rezad por los que os persiguen» (*Mt 5,38-44*).

En suma, podemos estar relativamente seguros de que, de una forma o de otra, Jesús tuvo ante sus ojos la posibilidad de una opción revolucionaria. Pero también está suficientemente claro que Jesús no encareció ni aceptó tal opción. Por el contrario, lo que él recomendaba –en concreto, el amor al prójimo, que incluía el amor a los enemigos– debió de resultar bastante impopular entre quienes querían instaurar el reino de Dios por la fuerza de las armas. Cuando dijo a los pobres: «El reino de Dios os pertenece», Jesús, cualquiera que fuese su intención, no estaba incitando a una revuelta de campesinos, ni tampoco alentando a los pobres a pensar que la salvación estaba en sus propias manos.

La opción sectaria: «¡Hazlo!»

Una segunda posibilidad era repudiar el mundo y *retirarse* de él para comenzar de cero con un nuevo modelo, en una comunidad en la que se honrase la alianza con Dios y en la que los pobres estuvieran realmente protegidos. En este caso, el seguimiento significaría alejamiento del mundo, de sus ideales fallidos, de sus estructuras sociales y religiosas contemporizadoras, de sus intereses creados. Al igual que la primera opción, esta segunda tenía también su punto de partida en la total contraposición entre el reino de Dios y la realidad concreta de la existencia humana, así como en el absoluto rechazo de todo compromiso con el *status quo*. Pero si a la primera opción le repugnaba el mal de que Israel estuviera gobernado por alguien distinto de Dios, a la segunda le repelía el mal de un mundo gobernado por Satán y sus secuaces. Y si la primera se afanaba en *cambiar* la realidad política de este mundo por medios violentos, la segunda *abandonaba* este mundo como imposible ya de redimir y aguardaba a que Dios instaurara su reino en el momento debido.

Ésta era la obvia expresión práctica de una teología cuya manifestación más elocuente era la apocalíptica judía, forma de teología y espiritualidad que prosperó en círculos judíos desde el siglo II a.C. hasta el siglo II d.C. Si vivimos en una época dominada por el mal, pervertida y corrupta más allá de toda redención, entonces no merece la pena malgastar el tiempo intentando salvarla. La única alternativa realista es salirse de ella, distanciarse

de ella lo más posible, desprenderse de sus impurezas corruptoras e intentar crear una comunidad que constituya un microcosmos de cómo será bajo el reinado de Dios la nueva vida en el eón venidero. Los misterios celestiales revelan la naturaleza verdadera de la realidad terrena (la muestran como sometida a la influencia demoníaca). Correctamente entendidos, enseñan también cómo se va realizando el plan que Dios tiene para los pocos elegidos que han abandonado este mundo. E incluso podrían llegar a revelar la escala de tiempo en la que se cumplirá el plan final de Dios. La tarea principal de la comunidad que se alimenta de una perspectiva apocalíptica consiste en prepararse para recibir estos misterios y, por tanto, en interpretar las Escrituras correctamente y ofrecer así orientación para la vida en medio del vil mundo presente.

En tiempos de Jesús, el exponente más obvio de esta opción era la comunidad de Qumrán, ubicada cerca de la orilla noroccidental del Mar Muerto. No sólo creían que el mundo era malo, sino también que todo el resto de Israel había sido engañado por el príncipe de las tinieblas. En concreto, estaban firmemente convencidos de que en el templo, dirigido por un sacerdocio falso que celebraba las festividades en fecha equivocada (es decir, que se regía por un calendario incorrecto), reinaba la corrupción. La solución que proponían es un clásico ejemplo de reacción sectaria: abandonar el Israel que, según su visión, había renegado de la alianza con Dios, y marchar al desierto, donde esperaban poder estar más cerca de Dios

(tanto Moisés como Elías habían recibido sus respectivas y excelsas revelaciones en el desierto) y convertirse en «resto» purificado. Se constituyeron a sí mismos como comunidad sacerdotal, cuyo celo en la obediencia de la ley, tal como era interpretada por su maestro (el «Maestro de Justicia»), compensaba la no realización de sacrificios en el templo de Jerusalén. No intentaban ganar a otros para sus ideas, pero sí acogían a cualquiera que viniera a unirse a ellos. Se veían como hijos de la luz que se preparaban para la batalla final contra los hijos de las tinieblas.

Es indudable que Jesús tuvo noticia de la comunidad de Qumrán. Según parece, Juan el Bautista se movía por la misma zona del desierto y probablemente mantuvo contactos con ella. Su inusual práctica bautismal podría haberla tomado de las abluciones rituales tan características de la vida comunitaria del grupo de Qumrán. Más adelante veremos que también Jesús alude probablemente a las enseñanzas y prácticas de Qumrán, al menos en parte de su predicación. Sin embargo, no existe indicio alguno de que Jesús recomendara nada parecido al aislamiento que practicaban los adeptos de Qumrán. Al contrario, parece que actuó durante la mayor parte de su ministerio en el marco de las estructuras sociales y religiosas de su sociedad. Según los tres primeros Evangelios, acudía de manera regular a las sinagogas de Galilea y las utilizaba como lugar para su predicación. En Jerusalén frecuentaba igualmente el templo, y en algunas perícopas preservadas sólo por Mateo se le recuerda asumiendo la práctica de presentar allí

los sacrificios (*Mt 5,23-24*) y reconociendo la legitimidad del impuesto que se pagaba al templo (*Mt 17,24-27*). No sólo eso, sino que, como ya hemos visto, el anuncio del reino por parte de Jesús no derivó en ningún intento de separarse del resto de la sociedad. Este punto lo desarrollaremos en el próximo capítulo.

En resumen, cuando dijo a los pobres: «El reino de Dios os pertenece», Jesús no pretendía que entendieran esto como un misterio celestial que debían guardar para sí solos. Según su manera de ver las cosas, ello no les confería ningún privilegio que exigiera su separación del resto de la sociedad. No estaba insinuando, pues, que tuvieran que marcharse al desierto a fundar un reino en miniatura, cuya especificidad se mantendría gracias a la distancia con respecto al resto de Israel y a la condena de éste: él nunca presentó el seguimiento como una opción sectaria.

La opción por el mundo: «¡Vívelo!»

Esta forma de describir la opción parece ser la que encomió Jesús: «"El reino os pertenece"; vivid, por tanto, como quien está bajo el reinado de Dios; sean cuales sean vuestras circunstancias, vivid en la luz y dejaos guiar por el poder del reino que ha de venir». Al igual que las otras dos, esta opción resalta que el reino es de Dios. Como la primera, reconoce la importancia de la acción humana llevada a cabo en el presente con la vista puesta en el reino; pero no como un medio para instaurar el

reino, sino más bien como una *celebración* del reinado de Dios aquí y ahora. Como la segunda, se esfuerza por vivir ya en el presente con el estilo del reino; pero no a distancia del mundo, sino *en medio* del mundo y con la vista puesta en hacer que el mundo pueda percatarse de que es Dios quien gobierna. Rechaza la opción revolucionaria, por cuanto renuncia a la violencia que sería necesaria para derrocar el presente orden del mundo en favor de un orden ultramundano. Rechaza la opción sectaria, por cuanto no se lava las manos en lo tocante al mundo ni lo abandona por una existencia «de otro mundo». Es una opción por el mundo, pues *lleva a vivir totalmente en medio de este mundo según valores y recursos «de otro mundo»*.

El propio estilo de vida de Jesús puede ser caracterizado, sin duda, en tales términos. Como ya hemos comentado, él mismo señaló para Juan el Bautista los signos de la nueva era que se manifestaban en sus curaciones y en su predicación (*Mt 11,3-5*). Y sus exorcismos, llevados a cabo con el poder de Dios, él los veía como prueba de que el reinado de Dios estaba aconteciendo en aquel lugar y en aquel instante (*Mt 12,28*).

> «Dichosos vuestros ojos que ven y vuestros oídos que oyen. Os aseguro que muchos profetas y justos ansiaron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron» (*Mt 13,16-17*).

Y lo mismo puede decirse del tono de celebración, tan importante para su ministerio: estando el reino de Dios a la vista, la fiesta era más apropia-

da que el ayuno (*Mc 2,19*), el perdón podía ser disfrutado de forma directa y próxima (*Mc 2,5; Lc 7,48*), la salvación resultaba posible y era fuente de vida (*Lc 19,8*), etc.

Puesto que estos acentos formaban parte intrínseca de su ministerio y estaban tan vinculados a su proclamación del reino, Jesús podía perfectamente esperar que ésa fuera la manera en que sus oyentes entendieran la bendición que suponía el reino. Esto es lo que implicaba su llamada al seguimiento: *una llamada a vivir dejándose guiar, como él mismo hacía, por la luz del reino que estaba a punto de llegar.* Los pobres debían comprender que esto era lo que Jesús quería decir cuando les aseguraba: «El reino os pertenece». Que incluso en sus circunstancias era posible vivir bajo el reinado de Dios, para el reino de Dios, celebrando el reinado de Dios.

Esto último es fácil de decir. Pero ¿qué significaba en la práctica? ¿No existe todavía un cierto peligro de idealizar el anuncio de una buena noticia a los pobres que realizó Jesús? ¿Cómo se reflejaba esa buena noticia en la realidad del seguimiento?

Buena noticia

¿Qué es lo que hace de este mensaje una «buena noticia para los pobres»? Si no ofrece a los pobres ni la oportunidad de superar sus frustraciones por medio de una acción directa de autoayuda, ni tampoco la posibilidad de escapar, en una sociedad

alternativa, de la dura realidad de su existencia cotidiana, ¿es ésta una «buena noticia»? Si en un contexto de demoledora pobreza habla de celebración, ¿no se trata de algo meramente ilusorio, de la charlatanería de un soñador, sin consecuencia práctica alguna?

De hecho, la mejor manera de entender la enseñanza de Jesús sobre este tema, su opción por el mundo, consiste en verla simplemente como un maridaje entre la teología veterotestamentaria de la pobreza y su propia proclamación del reino. A través de este enlace, que puede ser caracterizado de diversas maneras, la perspectiva teológica y la ética severamente práctica del legislador, el profeta y el salmista reciben una inmediatez y una urgencia insospechadas.

El poder de la pobreza

Todavía tenemos que dar cuenta del hecho de que la primera de las bienaventuranzas de Jesús nos haya llegado en dos versiones distintas, una de Lucas, otra de Mateo:

Mt 5,3:	*Lc 6,20:*
«Dichosos los pobres de espíritu, porque el reino de Dios les pertenece».	«Dichosos los pobres, porque el reino de Dios os pertenece».

A primera vista, la versión de Mateo parece contener un mensaje mucho más espiritual. En ella la bendición de Jesús no se imparte a los pobres

como tales, sino a los pobres *de espíritu.* No parece que diga absolutamente nada acerca de la pobreza material. Sería perfectamente posible imaginar personas ricas *y* con espíritu humilde. ¿Le preocupó entonces más a Jesús inculcar la importancia de la pobreza espiritual que alentar a quienes vivían en el umbral de subsistencia o por debajo de él?

No. Sería un tremendo error contraponer las dos versiones de la primera bienaventuranza. Como también lo sería sacar la conclusión de que la versión de Mateo niega las implicaciones sociales de la de Lucas, o que éste ha tergiversado el mensaje espiritual de la versión de Mateo. Tanto una como otra versión se derivan de la teología veterotestamentaria de la pobreza y la reflejan plenamente. Ambas son formas legítimas de expresar la visión hebrea acerca de los «pobres». Como hemos visto, en el Antiguo Testamento los pobres son los pobres materiales, los que carecen de posesiones o de una base material con la que valerse por sí mismos. En cuanto tales, también son oprimidos: dada la naturaleza humana, quienes han prosperado intentan por lo general mejorar su posición aprovechándose de los que son más débiles que ellos... y normalmente lo consiguen. Por eso, los pobres son también quienes reconocen su vulnerabilidad y su completa dependencia respecto de Dios, pues Él es su único y siempre fiel defensor. La visión hebrea de la pobreza abarca, pues, un espectro de significados que incluye tanto la pobreza material como el reconocimiento de estar necesitado de Dios. Los «pobres» y los «po-

bres de espíritu» son formas diferentes de designar al mismo grupo de gente.

Así pues, comienza a hacerse evidente que, tanto en el sentido en que se usa en hebreo como en el que le dio Jesús, «pobre» no es sólo un término negativo. Al emplear una palabra con semejante amplitud de significado, Jesús tenía en mente no sólo una actitud, sino también un hecho. La actitud era la de quienes reconocen que la confianza en las fuerzas y la bondad humana (ya sea la propia o la de otros) constituye una base inadecuada para la vida (o la muerte); la de quienes reconocen que el individuo y la sociedad necesitan una fuente de fortaleza y bondad que trascienda lo meramente humano (el reinado de Dios). Llevar a cabo uno mismo ese reconocimiento y dejarse guiar por él es la primera regla del seguimiento: buena noticia para los pobres. Vivir en medio de este mundo, pero con recursos y valores que no dependen de este mundo, de sus altibajos, es, ¿qué duda cabe?, una forma de bendición.

El hecho que Jesús tenía en mente es que a los pobres les resulta más fácil que a los materialmente acomodados reconocer la realidad de su pobreza espiritual. Eso es lo que le permite a Jesús formular la bienaventuranza de forma tan radical. El reino les pertenece *sólo* a los pobres. ¡Las bendiciones de Dios son sólo para indigentes! Comienzan a realizarse cuando reconocemos nuestra pobreza, con todas sus implicaciones; comienzan a ser experimentadas cuando dejamos de asentar nuestra vida en lo que poseemos y controlamos, y empezamos a vivir movidos por la abundancia del

Espíritu divino, a vivir para el reino de Dios. La bendición de Dios se cumple para los pobres cuando también se reconocen pobres de espíritu. *El poder que tiene la pobreza es el de liberar de la ilusoria confianza en la riqueza y la prosperidad,* el de hacer caer en la cuenta de que lo importante es tener el tesoro en el cielo.

Esperanza para el futuro

Para los pobres, la buena noticia es también una noticia cargada de *esperanza.* Esperanza en que las injusticias que han padecido serán enmendadas el día en que se establezca plenamente el reinado de Dios; esperanza en que los valores con que han intentado vivir (pobres de espíritu) serán finalmente vindicados y se convertirán en la base para la vida en el reino de Dios; esperanza en que el carácter y la calidad del ministerio de Jesús y del seguimiento al que él llamó resultarán no ser más que el anticipo de algo más grande y maravilloso (el reino de Dios). Si el reino que es prometido como bienaventuranza a los pobres es el mismo reino que Jesús proclamó, entonces se trata de un reino que todavía no está totalmente presente, un reino por cuyo advenimiento hay que orar.

La otra cara de la bienaventuranza de los pobres es la advertencia del juicio venidero. El mensaje de Jesús acerca del reino era también el anuncio de una crisis inminente. Hay una deuda que tiene que ser pagada, y además ¡ahora!; de lo contrario, será demasiado tarde (*Mt 5,25-26*). El árbol

que no produzca buen fruto será cortado y arrojado a la hoguera (*Mt 7,19*). Los torrentes, los vientos y las lluvias pondrán a prueba los cimientos de la casa; y si ésta está construida sobre arena, se hundirá (*Mt 7,26-27*). Quien crea haber ganado la vida, la perderá (*Mt 10,39*). El día del juicio será más llevadero para Tiro y Sidón, para Sodoma y Gomorra, que para quienes han oído a Jesús proclamar con claridad la buena noticia y la han ignorado (*Mt 11,20-24*). Si quieres salvar la mano o el pie o el ojo que te hacen pecar, corres el peligro de que, a consecuencia de ello, tu vida entera sea desechada (*Mt 18,8-9*).

Habrá, por supuesto, quienes consideren la doctrina del «juicio final» una respuesta fácil y meliflua a la crítica situación de los pobres, una mezcla de «tendrás tarta en el cielo cuando mueras» y de insana condescendencia con los comprensibles deseos humanos de venganza. Y en la secularizada sociedad moderna, el juicio final es visto como una idea trasnochada a la que ya le queda poca, por no decir ninguna, de aquella capacidad que tuvo para refrenar la maldad humana. Pero quizá también en este punto estén empezando a volverse las tornas. Ninguna otra filosofía o ideología ha conseguido ciertamente contener la codicia humana, ni la injusticia y opresión que ocasiona; más bien al contrario, pues la avaricia humana se ha hecho más global y sofisticada tanto por lo que respecta a su alcance como a su capacidad de manipulación. Tanta más razón, pues, para «desempolvar» la doctrina del juicio final y reformularla en términos apropiados a nuestro tiempo;

tanta más razón para volver a proclamar, como parte de la buena noticia para los pobres hoy, el mensaje de Jesús de que el veredicto final de Dios será favorable a ellos.

Esperanza para el futuro significa también capacidad de ser realista acerca del presente sin caer en el abatimiento. La esperanza de los pobres no se ve truncada por la continua evidencia de la codicia y la explotación humana, pues nunca ha dependido de la valoración optimista del carácter humano ni de sugerencia alguna en el sentido de que la evolución natural de la sociedad humana podría conducir al reino de Dios. *La esperanza de los pobres no es esperanza en el esfuerzo o la ideología humana, sino esperanza en Dios.* Cualesquiera que sean las transformaciones de la organización o la estructura social que emerja como fruto de la evolución o la revolución, pronto harán acto de presencia y dejarán sentir su influjo las mismas fuerzas de codicia y opresión. Y de nuevo será pertinente la misma crítica desde la perspectiva de la teología bíblica de la pobreza. La buena noticia aquí es que vivir como pobre ante Dios es vivir de acuerdo con recursos y valores que en el día del juicio final se revelarán como verdaderos.

Responsabilidad en el presente

La otra cara de la misma moneda es la repetida advertencia de Jesús acerca de los peligros de la riqueza:

> «No acumuléis riquezas en la tierra, donde roen la polilla y la carcoma, donde los ladrones abren brechas y roban. Acumulad riquezas en el cielo, donde no roen la polilla ni la carcoma, donde los ladrones no abren brechas ni roban. Pues donde esté tu riqueza, allí estará tu corazón» (*Mt 6,19-21*).

Nótese de nuevo la combinación de mundana sabiduría práctica y penetración espiritual (o psicológica):

> «Nadie puede estar al servicio de dos amos, pues u odiará a uno y amará al otro, o apreciará a uno y despreciará al otro. No podéis estar al servicio de Dios y del Dinero» (*Mt 6,24*).

El relato del joven rico que llevaba una vida ejemplar pero amaba en exceso sus posesiones (*Mc 10,17-22*) nos ofrece el ejemplo de una persona que experimentó la verdad de este último dicho. Le sigue una penetrante concreción:

> «Jesús miró en torno y dijo a sus discípulos: "¡Qué difícil es que los ricos entren en el reino de Dios!". Los discípulos se asombraron de lo que decía. Pero Jesús insistió: "¡Qué difícil es entrar en el reino de Dios! Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que para un rico entrar en el reino de Dios"» (*Mc 10,23-25*).

En una línea similar va la parábola del hombre rico, al que todo le iba tan bien que se sintió seguro con respecto a su futuro y se dijo a sí mismo:

> «"Querido, tienes acumulados muchos bienes para muchos años; descansa, come y bebe, disfruta".

> Pero Dios le dijo: "¡Necio!, esta noche te reclamarán la vida. Lo que has preparado, ¿para quién será?". Pues lo mismo es el que acumula para sí y no es rico para Dios» (*Lc 12,19-21*).

Particularmente interpelantes resultan las parábolas en que los ricos son condenados, no porque persigan o expropien a los pobres, sino porque no hicieron nada (*Mt 25,41-46; Lc 16,19-31*). Había gente hambrienta a la que alimentar, pobres a los que vestir y ofrecer vivienda, presos a quienes visitar, forasteros a quienes acoger... y ellos no hicieron nada por ayudarles.

El peligro de la riqueza radica, obviamente, en que alienta la actitud contraria a la del «pobre»: la seguridad en uno mismo (o tal vez deberíamos decir «la seguridad en la riqueza») y la ambición egoísta. El peligro de la riqueza consiste en que se convierte en un instrumento de poder –y por eso corrompe–, en un medio para influir sobre otros y satisfacer el propio yo, en una razón para adoptar ante la vida una actitud de lucha por la supervivencia y poner la zancadilla a los demás. El peligro de la riqueza estriba en que alienta la falta de interés por los valores y recursos espirituales y promueve la confianza en las propias fuerzas y en lo que uno controla. El poder de la pobreza se funda en que disuade de confiar en las propias fuerzas, facilita la libertad con respecto a los valores de este mundo y remite a Dios como medida y fuente de valor. La miseria de la riqueza reside en que hace difícil distanciar el verdadero yo de los valores materialistas, liberarse de actitudes que

miden el éxito por el beneficio económico y tomar conciencia del carácter de las posibilidades que están al alcance del espíritu humano. De la misma manera que la pobreza material va a menudo acompañada de la conciencia de estar en manos de Dios (el pobre), así también la riqueza material suele presentarse escoltada por el orgullo y el ejercicio egoísta del poder mundano que la prosperidad habitualmente conlleva.

También por lo que respecta a este tema es ignorada con demasiada frecuencia la enseñanza de Jesús, y los miembros del hoy opulento Primer Mundo no son una excepción. ¡Lo que es buena noticia para los pobres no lo es para los ricos! ¡Las bendiciones de Dios son sólo para los indigentes! ¡Se dirigen sólo a aquellos que, sean cuales sean las circunstancias de su vida, ante Dios se reconocen indigentes! Aunque Jesús rechazó la vía de una revolución política, su mensaje y su estilo de vida tenían, como veremos con más detalle en el próximo capítulo, consecuencias revolucionarias, y no es éste el punto al que menos afectan.

Libertad como la de los niños

Comentemos, por último, otro aspecto que guarda relación con lo que dijimos en el capítulo anterior. Los pobres que buscan el reino de Dios y viven, por tanto, a la luz del reinado de Dios sintiéndose responsables de los demás, quedan por ello *liberados* del cáncer de la ansiedad. No es casualidad que a las palabras acerca de la acumulación de un

tesoro en el cielo y la imposibilidad de servir a la vez a Dios y a Mammón (*Mt 6,19-21.24*) les sigan de inmediato el inestimable consejo de no preocuparse en exceso por las necesidades corporales de la vida cotidiana y la invitación a tomar como ejemplo a los pájaros del aire y los lirios del campo (*Mt 6,25-34*):

> «¿No vale la vida más que el sustento, el cuerpo más que el vestido?... ¿Quién de vosotros puede, a fuerza de cavilar, prolongar un tanto la vida?... En conclusión, no os angustiéis...» (*Mt 6,25.27.31*).

Sólo quienes reconocen que el valor de la persona no se mide por las ropas que viste, y que el sustento del espíritu no depende en última instancia del alimento para el cuerpo, pueden liberarse de tal ansiedad. Sólo quienes reconocen que el tesoro que uno acumula en el cielo no está relacionado con el que se posee en la tierra, y que el hecho de que éste sea muy grande puede convertirse en una rémora por lo que respecta a la adquisición de aquél, sólo ésos logran liberarse del temor al fracaso en las competitivas relaciones de este mundo.

Ésta es también una de las consecuencias de la conversión y del hacerse como niños (*Mt 18,3*). Desde luego, lo que aquí reclama Jesús no es ningún tipo de actitud infantil o irresponsable con respecto a Dios. Sólo hay que recordar sus insistentes advertencias acerca de tomar el nombre de Dios en vano o realizar juramentos de forma despreocupada (*Mt 5,33-37; 23,16-22*), o sus avisos –de los que ya hemos hablado– acerca de la crisis inmi-

nente y el juicio final. No, hacerse como niños es reconocer que nuestra tan cacareada madurez de adultos es una forma de autoengaño; reconocer que, como señalamos en el capítulo 2, ante *Dios* nosotros no *somos* sino niños pequeños. Aquí, de hecho, la bendición de Jesús a los pobres se entrelaza con la invitación a ser como niños. Hacerse como un niño equivale a reconocer nuestra pobreza ante Dios. La pobreza es bendición porque permite vivir como niño ante Dios, sin contar con recursos propios. En uno y otro caso, Jesús invita a quienes desean ser discípulos suyos a reconocer que el estar obsesionados con cuánto «poseemos» y cuánto controlamos es una forma de autoengaño y que es mucho más importante ponerse en manos de Dios *tal y como somos*. Sólo así podrán los discípulos experimentar la libertad de los niños pequeños y sentirse plenamente protegidos por el amor de su Padre.

Conclusión

Si nos tomamos este punto focal de la enseñanza y el ministerio de Jesús con la seriedad que merece, nos vemos remitidos a varios aspectos fundamentales del seguimiento al que él llamó:

[1] *El seguimiento de Jesús comienza por los pobres*, por el hecho de ser pobre, por el reconocimiento de la propia pobreza. La primera bienaventuranza, el texto que ha presidido este capítulo, describe la primera característica del seguimiento.

Aquellos que no son pobres, aquellos que no han reconocido su pobreza ante Dios, tienen que dar todavía, al igual que quienes se aferran a la ilusión de la independencia adulta y del control del propio destino, el primer paso en la senda del seguimiento. El reino de Dios es para los pobres. Sólo los pobres disfrutan la dicha que trae consigo. Sólo quienes han abandonado el empeño de encontrar su importancia en lo que se halla bajo su poder y han aprendido a vivir de los dones del Espíritu de Dios descubren la bendición que supone que sea Dios quien gobierne.

[2] El hecho de que la idea de pobreza así concebida incluya en su mismo centro una dimensión espiritual (los pobres de espíritu) no significa que pueda ser reducida a ese aspecto interior y, por tanto, espiritualizada. La misma palabra denota también pobreza material. La bendición que pronuncia Jesús está dirigida a los pobres. Cuando la invitación al seguimiento se pone en relación con las palabras de Jesús acerca de los peligros de la riqueza, resulta evidente que es poco probable que los ricos se sientan atraídos por la perspectiva de ser seguidores suyos, como lo ilustra el episodio del joven rico. Se trata de un seguimiento para pobres, *caracterizado más por el hecho y la actitud de la pobreza que por la riqueza y las preocupaciones materiales.* Al mismo tiempo debemos recordar que algunos de los que siguieron a Jesús no se sintieron obligados a deshacerse de todas sus posesiones (por ejemplo, *Lc 8,3*). En tales casos, el uso apropiado de las riquezas de que disponían era

parte de su forma de vivir el seguimiento, y en ello se expresaba, presumiblemente, la actitud de la pobreza.

[3] En la realización concreta del seguimiento, la bendición a los pobres no se convirtió nunca en justificación de una revolución violenta. Pero tampoco concebía Jesús el seguimiento como alejamiento del mundo real y como quietista indiferencia con respecto a la sociedad. *La responsabilidad social para con los pobres y desfavorecidos era una parte de la teología de la pobreza, que Jesús reafirmó en sus propias advertencias contra los peligros de la riqueza.* Si Jesús estaba en lo cierto, en el juicio final no se tendrá en cuenta que todos los aspirantes a discípulos tuvieron que escoger entre seguir a Jesús o conservar todas sus posesiones. Pero sí se tendrá en cuenta que todos los que no eran pobres tenían una responsabilidad para con los pobres. Si Jesús estaba en lo cierto, serán los excluidos y los marginados quienes al final serán desagraviados; y los acomodados que hayan actuado de manera socialmente irresponsable, los que serán condenados. Si Jesús estaba en lo cierto, un seguimiento de gente no pobre que no se identifique con los pobres y que, por tanto, tampoco sienta que comparte una responsabilidad para con ellos corre el peligro de perder el derecho a la bendición reservada para los pobres, la bendición del reino.

4
El transgresor de límites

«Del médico no tienen necesidad los sanos, sino los enfermos. No vine a llamar a justos, sino a pecadores» (*Mc 2,17*).

Introducción

Más llamativo incluso que la preocupación de Jesús por los pobres era su interés por los pecadores. Según *Lc 4,18,* Jesús afirmó estar ungido por el Espíritu «para anunciar la buena noticia a los pobres»; según *Mc 2,17,* comentó haber venido con el propósito específico de «llamar a pecadores». Y fue este último aspecto de su misión el que, evidentemente, provocó las mayores recriminaciones. Quienes lo criticaban calificaron repetidas veces a sus seguidores y acompañantes de «pecadores», en tono de profunda y manifiesta desaprobación. Permitió que la «pecadora pública» lo tocara (*Lc 7,37.39*); atraía a «recaudadores y pecadores» y no dudaba en acogerlos y comer con ellos (*Lc 15,1-2*). Su disposición a comer con Zaqueo suscitó el desfavorable comentario de que había ido «a hospedarse en casa de un pecador» (*Lc 19,7*). Comer con Mateo/Leví dio pie al reproche en forma de pregunta: «¿Por qué come con recaudadores y pecadores?» (*Mc 2,16*). Su estilo de vida en con-

junto y el talante de su ministerio resultaban profundamente ofensivos a muchos: «Mirad qué comilón y bebedor, amigo de recaudadores y pecadores» (*Mt 11,19*). En una línea similar, Jesús mismo no duda en advertir a sus críticos religiosos que «los recaudadores y las prostitutas entrarán antes que vosotros en el reino de Dios» (*Mt 21,31*).

Que las tradiciones recogidas en los Evangelios mencionen tantos episodios y comentarios críticos en relación con este tema significa que su ministerio para con los pecadores debió de ser un importante aspecto de su misión. Si es cierto que vino a anunciar la buena noticia a los pobres, también lo es que vino a llamar a los pecadores. Si es cierto que la bendición del reino se dirige a los pobres, también lo es que la llamada al seguimiento se dirige a los pecadores. Si el aspirante a discípulo ha de hacerse como niño, si la primera característica del seguimiento es el reconocimiento de la propia miseria y la adopción de una actitud de pobreza, ¿cuáles son las ulteriores exigencias que plantea el seguimiento al que llama Jesús? ¿Qué quería decir Jesús cuando afirmó que había venido a «llamar a pecadores»? ¿Por qué a pecadores?

¿Quiénes son los pecadores?

Tomar como obvio el significado de «pecador» sería demasiado fácil. Pecador es, solemos decir, quien comete alguna ofensa contra Dios, por lo que, como hace ya mucho tiempo señaló Pablo (*Rom 3,23*), todos somos pecadores. Jesús habría venido, por tanto, a llamar a todos sin excepción.

Y así nos toparíamos con un lugar común de los Evangelios y un motivo teológico que nos resultan conocidos. Pero, como siempre, existe el peligro de proyectar sobre los textos antiguos un sentido que no les pertenece, de escuchar en sus palabras los significados que se nos han vuelto familiares gracias a un prolongado uso personal o tradicional. Entonces aquí es necesario, una vez más, dejar en suspenso nuestra propia comprensión de la palabra clave hasta que hayamos comprobado si el uso que antiguamente se hacía de ella coincide con el que a nosotros nos resulta habitual; es necesario, pues, preguntarnos cómo entendían Jesús y sus críticos esta palabra, investigar el contexto lingüístico y pragmático en cuyo marco esta palabra cobraba significado para ellos. *Ambos* tenían una idea clara de quién era o en qué consistía ser «pecador», y sólo comprendiendo las connotaciones que daban a esta palabra estaremos en condiciones de apreciar la fuerza de la crítica realizada por Jesús. Sólo sabiendo *quiénes* eran los pecadores y *por qué* eran designados así, seremos capaces de entender el significado de que la venida de Jesús responda al deseo de «llamar a pecadores».

El transgresor de la ley

En el pensamiento judío, la definición más sencilla de «pecador» reza: «aquel que se salta o ignora la ley». Esto resulta evidente de forma especial en los salmos. La palabra que se utiliza con frecuencia en la versión griega significa, literalmente, «sin ley». En nuestras traducciones, la palabra «peca-

dor» aparece de forma regular como sinónimo o equivalente de «malvado». Por ejemplo:

> «Dichoso el hombre que no camina
> aconsejado por malvados
> y en el camino de pecadores no se detiene
> y en la sesión de los cínicos no toma asiento;
> sino que su tarea es la ley del Señor,
> y medita su ley día y noche» (*Sal 1,1-2*).
>
> «No me arrebates con los malvados
> ni con los malhechores:
> saludan con la paz al prójimo
> y con malicia en el corazón» (*Sal 28,3*).
>
> «Me turba la voz del enemigo,
> la presión del malvado.
> Descargan sobre mí calamidades
> y me atacan con furia» (*Sal 55,4*).
>
> «Que se acaben los pecadores en la tierra,
> que los malvados no existan más» (*Sal 104,35*).
>
> «Me domina la indignación por los malvados
> que abandonan tu ley» (*Sal 119,53*).
>
> «Lejos queda de los malvados la salvación,
> pues no consultan tus normas» (*Sal 119,155*).

De esta pequeña muestra resulta claro que: [1] el pecador es una persona malvada, un «operario del mal»; y [2] el pecado se define con respecto a la ley, como falta en la observancia de la ley, como renuncia a la ley. El pecador aparece en marcado contraste con el amante de la ley: el transgresor de la ley, como contrapunto de quien la cumple.

La ley constituye, por tanto, el centro del concepto judío de pecado y de pecador. Y esto no debe ser entendido simplemente en términos de mo-

ral individual. La ley era también lo que definía al pueblo: le había sido entregada por Dios como parte de la alianza entre ambos. Establecía cuál debía ser su respuesta a Dios; marcaba cómo debían vivir como pueblo de Dios. Éste había elegido a Israel como su pueblo, lo había liberado de la esclavitud en Egipto. La ley dada en el Sinaí representaba la parte de Israel en el trato, su respuesta a la gracia electiva y liberadora de Dios. Esta convicción está profundamente cincelada en las afirmaciones centrales del Antiguo Testamento en relación con la ley. Por ejemplo, el texto de los diez mandamientos comienza con las palabras:

> «Yo soy el Señor, tu Dios,
> que te saqué de Egipto,
> de la esclavitud» (*Ex 20,2*).

Y luego sigue la lista de los diez preceptos: «harás», «no harás»... El libro del Deuteronomio, el *locus* clásico de la teología israelita de la alianza, está estructurado exactamente de la misma manera: «Dios os liberó de Egipto; por tanto...»; «recordad cómo os trató el Señor cuando erais esclavos; por tanto...», «pues Dios os ha dado esta tierra en heredad, por tanto...». Según esta visión, el pecado no es sólo desobediencia individual, sino incumplimiento de la ley, acción impropia del pueblo de Dios. El pecado es *un acto social,* con consecuencias sociales, como pronto iba a quedar ilustrado en el episodio de Acán (*Jos 7*).

A este respecto es menester subrayar un punto que a menudo ha sido malentendido en la tradición cristiana: la idea básica que de pecado y de ley

tenían los judíos no era ninguna forma de legalismo. La ley no precedía en importancia a la alianza. En ningún lugar se afirma que la razón por la que Dios estableció la alianza con Israel fue que éste cumpliera la ley. El cumplimiento de la ley *no* era considerado un medio de ganarse el derecho a ser pueblo de Dios. Al contrario, en el pensamiento judío la ley es entregada *junto con* la alianza. Ser pueblo de la alianza significaba guardar la ley. La fidelidad a la ley era lo que distinguía claramente al pueblo de Dios como tal. En resumen: la ley no era un medio para entrar *en* la alianza, sino la manera de vivir *dentro de* la alianza.

Paganos y apóstatas

Según la visión judía, por tanto, la ley es lo que distingue al pueblo de Dios. El pueblo de la alianza coincidía con el conjunto de aquellos a quienes les había sido dada la ley y vivían dentro de ella. En otras palabras, la ley definía los límites del pueblo de Dios. Y así, los conceptos de pecado y de pecador adquieren una nueva dimensión. Puesto que pecar significa quebrantar la ley, pecador es, por definición, aquel que está *fuera de la ley,* es decir, fuera del pueblo de Dios, fuera de la linde que marca la ley, fuera del pueblo, constituido –también por definición– por todos aquellos que viven dentro de la ley.

Esto afecta, en primer lugar, a los paganos. El pagano, o sea, el que no es judío, está en cuanto tal fuera del pueblo de la alianza, esto es, «fuera de la ley, sin Dios». Esta actitud se refleja con la mayor

claridad en varias de las cartas paulinas. En *Rom 2,12-14,* los paganos son calificados precisamente como quienes «viven sin ley», en oposición a quienes están «bajo la ley»: «paganos, que no tienen ley...». De manera semejante, en *1 Co 9,20-21* se define a los judíos como «quienes están sometidos a la ley», en oposición a «los que están fuera de la ley» (esto es, los paganos). Y en *Ef 2,12* los paganos son presentados como «excluidos de la ciudadanía de Israel, ajenos a la alianza y sus promesas, sin esperanza y sin Dios en el mundo».

Era, pues, natural identificar «pagano» con «pecador». Puesto que el pecador era, por definición, «alguien sin ley», un proscrito, el pagano era, también por definición, un pecador:

> «Márchense al Abismo los malvados,
> los paganos que olvidan a Dios» (*Sal 9,18*).

> «Nosotros, judíos de nacimiento,
> no paganos pecadores...» (*Gal 2,15*).

La misma identificación aparece también en la tradición de los dichos de Jesús, en la que oímos a Jesús hablar desde una perspectiva judía. En el huerto de Getsemaní dice Jesús: «Mirad, este Hombre será entregado en poder de los pecadores» (*Mc 14,41*). En esta frase, la «traición» es entendida como «entrega» (es la misma palabra) a las autoridades romanas (paganas) con vistas a una ejecución (*Mc 15,1.10.15*). Y en las diferentes versiones que Mateo y Lucas presentan de una misma enseñanza de Jesús está implícita idéntica ecuación: «También lo hacen los paganos» (*Mt 5,47*); «también lo hacen los pecadores» (*Lc 6,33*).

La trama se espesa, sin embargo, cuando observamos cómo se despliega la misma lógica en relación con los *apóstatas.* ¿Qué ocurre con los judíos que no cumplen la ley? La propia ley establece la expiación por sacrificio para las infracciones menos serias. Pero ¿qué ocurre con aquellos miembros del pueblo de la alianza que con sus acciones no hacen honor a su condición de partícipes de la misma? ¿Qué ocurre con los israelitas que incumplen su parte en la alianza, con aquellos israelitas que no viven de acuerdo con la ley, sometidos a la ley, sino que la ignoran y actúan, por tanto, al margen de ella? Ellos también son pecadores. Ellos mismos se han situado con sus acciones fuera de los límites de la conducta lícita, fuera de los límites del pueblo de la alianza. Este uso, *pecador = apóstata,* se fijó en el período de la crisis macabea. Lo que provocó la crisis fue precisamente el hecho de que muchos judíos comenzaron a vivir como helenos, ignorando la ley que constituía el aspecto más distintivo del pueblo de la alianza. A los ojos de los legalistas macabeos, esos judíos eran apóstatas, pecadores (*1 Mac 7,5; 9,23.58.69; 11,25*). Lo mismo es igualmente aplicable a la actitud popular hacia los recaudadores de impuestos dominante en tiempos de Jesús. Colaborando con la ocupación romana, los recaudadores de impuestos se habían colocado al margen de lo que se consideraba como conducta propia del pueblo de Dios; de ahí la asociación espontánea: «recaudadores y pecadores», así como la ecuación y asociación de *Mt 5,46-47* y *Lc 6,32-34:* «recaudadores, pecadores, paganos».

Justos y pecadores

La crisis macabea hizo que se asentara firmemente la idea de que pecadores no eran sólo los paganos, sino también *los judíos que habían renegado de la alianza.* La fidelidad a la nación pasó a ser definida como fidelidad a la ley. Lo cual no tiene nada de extraño, pues lo que definía a la nación como pueblo de la alianza divina era precisamente la ley que había recibido de Dios. Algunas leyes concretas, especialmente las relacionadas con la circuncisión y con la comida, se convirtieron, como era inevitable, en la piedra de toque, no sólo porque estas leyes ponían de relieve más que ninguna otra lo que diferenciaba a los judíos de otras gentes, sino también porque los opresores sirios se centraron en ellas –por la misma razón– en su intento de suprimir la especificidad del judaísmo:

> «A las madres que circuncidaban a sus hijos, las mataban, como ordenaba el edicto, con las criaturas colgadas al cuello; y mataban también a sus familiares y a los que habían circuncidado a los niños. Pero hubo muchos israelitas que resistieron, haciendo el firme propósito de no comer alimentos impuros; prefirieron la muerte antes que contaminarse con aquellos alimentos y profanar la alianza santa. Y murieron» (*1 Mac 1,60-63*).

La desintegración del imperio sirio a lo largo de las últimas décadas del siglo II a.C. permitió a los macabeos mantener y afianzar su posición, y la visión de la vigencia y el carácter vinculante de la alianza de Israel con Dios contenida en los escritos de los macabeos se hizo dominante entre los

judíos celosos. Pero en el período que siguió a la crisis macabea surgieron disputas y diferencias en torno al legado de la alianza. Cada uno de los distintos grupos que aparecieron dentro de Israel se presentaba a sí mismo como el verdadero cumplidor y guardián de la alianza y denunciaba a los demás judíos por su negligencia a la hora de cumplir adecuadamente la ley.

Los ejemplos mejor conocidos son los fariseos y los esenios. El nombre de «fariseos» es probablemente un apodo que vendría a significar «los que están separados». Es decir, que ellos mismos, con su conducta y su estilo de vida, se separaban de los demás judíos para cumplir la ley como pensaban que debía ser cumplida. En las tempranas tradiciones rabínicas se puede constatar que pretendían que todo el territorio fuera considerado tan sagrado como si participara de la santidad del templo, en el que Dios había inscrito su nombre. En consecuencia, trataban de vivir con el nivel de santidad y pureza que se exigía a los sacerdotes en el templo. Como veremos enseguida, esta preocupación cobraba especial intensidad en lo referente a la observancia de las leyes sobre los alimentos y en su deseo de mantener la pureza de mesa. Los esenios llevaban esta misma lógica aún más lejos. Retirándose al desierto, la comunidad de Qumrán se había separado del resto de Israel de manera más radical. Allí hacían de la insistencia en el cumplimiento de la ley, tal como ellos la entendían, un punto central. A sus ojos, sólo ellos estaban siendo fieles a la alianza, sólo ellos estaban cumpliendo la ley. En uno y otro caso, el celo y la

dedicación eran impresionantes; unos y otros eran, cada uno a su manera, realmente admirables.

La consecuencia de todo ello era, sin embargo, que, en la práctica, tales grupos consideraban como apóstatas *a quienes no pertenecían a ellos.* Estar en desacuerdo con su visión y su forma de vivir la ley equivalía a despreciar la ley; no pertenecer al grupo equivalía a estar más allá de los límites marcados por la ley, a ser «pecador». Los escritos judíos de este período son, en su mayor parte, representativos de los planteamientos de estos grupos (por ejemplo, el Libro primero de Henoc, el Libro de los Jubileos, los Salmos de Salomón, la Regla de la Comunidad de Qumrán). En ellos se da un giro sectario a la antigua oposición entre justos y pecadores. Los justos no son *simplemente los israelitas o judíos, ni tampoco* los que «guardan la ley». Los justos son *los miembros de la secta,* los que observan la ley *tal como la entiende el grupo en cuestión.* Y los «pecadores» no son simplemente los paganos o quienes transgreden la ley en formas que todo judío reconocería como tales. Lo son también los judíos que no comparten la interpretación sectaria de la ley que hace el grupo; pecadores, no en sentido absoluto, sino según el juicio de quienes piensan que su manera de entender la rectitud y la justicia es la única correcta. Los miembros del grupo asumían como algo natural que quienes para ellos resultaban inaceptables, «pecadores», también lo eran para Dios.

Podemos observar aquí una actitud que, según enseña la historia, viene a ser característica de los

grupos fundamentalistas, sea cual sea la religión a la que pertenezcan. No cabe duda de que estos grupos judíos del tiempo de Jesús constituyen una clásica demostración de aspectos típicos del fundamentalismo:

1. Una interpretación específica y restrictiva de una fe y un legado que es reivindicado y practicado con laxitud por otros.
2. Una acentuada insistencia en que su visión y su práctica es la única correcta, la única aceptable para Dios.
3. Una condena de todas las interpretaciones y formas divergentes y alternativas; cuanto más pequeña la diferencia, tanto más estridente la condena. Así pues, los justos de talante sectario siempre han sentido la necesidad de descalificar a sus correligionarios tachándolos de pecadores.

El transgresor de límites

A pecadores, no a justos

El lenguaje de nuestro texto –«No he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (*Mc 2,17*)– ha de ser entendido sobre este trasfondo. Jesús está respondiendo aquí a una crítica dirigida contra él por uno o varios de los grupos (sectas) activos en aquel entonces en el interior del judaísmo, que se veían a sí mismos como justos y acusaban a los demás

de pecadores. Criticaban a Jesús porque trataba con gente –judíos– que no pertenecía a su grupo, porque comía con gente –judíos– que apenas tenía en cuenta puntos de la ley que ellos veían como expresión fundamental de la obediencia debida a la alianza, como piedra de toque de la fidelidad a la misma. En cuanto profeta y maestro, Jesús debería haber encarecido un alto nivel de observancia de la ley; en vez de ello, se había identificado con los pecadores.

Esto no es todo, sino que además Jesús acepta la crítica y la convierte en una concreta declaración de intenciones. Los justos, tan preocupados por su propia imagen ante Dios, tan cuidadosos de mantenerla impoluta, no tenían necesidad alguna de escuchar el mensaje de salvación. Quienes dedican una parte tan importante de sus energías a mantenerse sanos no necesitan médico (*Mc 2,17*). En la parábola del hijo pródigo, el padre le dice al hijo mayor para confortarlo: «Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo» (*Lc 15,31*). Jesús no cae en la trampa de invertir las categorías, de asumir que es el justo quien, por definición, es *inaceptable* para Dios. En otros pasajes insinúa que es probable que Dios no apruebe la actitud de quien se presenta ante él esgrimiendo la propia justicia (*Lc 18,14*). Pero en lo que aquí se centra Jesús es en su misión para con aquellos a quienes los justos tachaban de pecadores. *Él vino a llamar precisamente a los que eran repudiados por los más piadosos de sus compatriotas judíos como personas que se habían situado al margen de las disposiciones de la alianza divina.*

No nos es posible determinar si la pulla «pecadores» se esgrimía contra todo judío que no perteneciera al grupo en cuestión o se dirigía específicamente contra unos cuantos que mostraban una descarada indiferencia hacia las tesis distintivas del grupo. Por otra parte, no podemos asumir que «pecador» se usara tan sólo con criminales y delincuentes, con aquellos que cualquier judío calificaría en general como «malvados» y «gente sin ley». El hecho de que aquí «pecador» aparezca en oposición a «justo» es una clara indicación de que estamos tratando con categorías sectarias. Pecadores son aquellos cuya conducta no cuenta con la aprobación de los justos. Pensaban que lo inaceptable para ellos también lo era para Dios; y ellos lo consideraban inaceptable porque estaban convencidos de que, por ser un incumplimiento de los términos legales de la alianza, era inadmisible para Dios.

Lo que Jesús cuestionaba era este razonamiento, esta detallada especificación de qué es lo que (supuestamente) Dios aprueba y desaprueba, este trazar límites para determinar quién queda dentro y excluye al resto. Los Evangelios indican al menos tres áreas en las que Jesús se muestra contrario a semejante sectarismo. Cada una de ellas se centra en un tema que los justos entendían seguramente como piedra de toque de la fidelidad a la alianza. En los tres casos la misión de Jesús para con los pecadores desafiaba las convenciones al uso y le dejaba expuesto al fuego crítico de quienes se veían a sí mismos como defensores de la práctica ortodoxa de la alianza.

La comensalidad

La costumbre que Jesús tenía de comer en compañía constituyó un aspecto habitual e importante de su ministerio. Se le recuerda aceptando numerosas invitaciones a comer, tanto con fariseos como con amigos o con recaudadores de impuestos (especialmente en *Lucas: 5,29; 7,36; 10,38; 11,37; 14,1*). Su papel de anfitrión –bendiciendo el pan y partiéndolo– es rememorado como algo familiar (*Lc 9,16; 24,30-31.35*). Ya hemos señalado que él, a la vez que empleaba la metáfora del banquete para evocar las bendiciones del reino de Dios, puso en práctica la hermandad de mesa como anticipación de dicho banquete (sobre todo, *Lc 14,1-24*). Y ya ha quedado suficientemente claro que esta forma de entender la comensalidad generó muchas de las quejas proferidas contra él.

> «Vino este Hombre, que come y bebe, y dicen: "Mirad qué comilón y bebedor, amigo de recaudadores y pecadores"» (*Mt 11,19*).
> «Los letrados del partido fariseo, viéndolo comer con pecadores y recaudadores, dijeron a los discípulos: "¿Por qué come con recaudadores y pecadores?"» (*Mc 2,16*).

Las razones por las que sentarse a comer con unos o con otros resultaba un asunto tan controvertido, eran seguramente obvias para Jesús y sus oyentes:

[1] En el Oriente Medio, reunirse en torno a la mesa para comer tenía un carácter casi sagrado. Se

trataba de un acto religioso: no sólo era expresión de obligaciones religiosas, sino que además estaba reforzado por la amenaza de sanciones igualmente religiosas. Esto hacía del hecho de compartir la comida, del acto de hospitalidad, algo a su vez sagrado. Era –y lo sigue siendo en la actualidad– un signo de aceptación y de amistad. Cuando el anfitrión bendice el pan y lo parte, lo distribuye a quienes están sentados con él a la mesa de modo que también a ellos les alcance la bendición pronunciada sobre el pan. Es natural, pues, que los miembros de una secta deseen restringir el ámbito de personas que abarca su comunidad de mesa. No pueden invitar a su mesa a quienes consideran inaceptables o pecadores.

[2] En el período macabeo, y a partir del mismo, los tabúes alimentarios y la pureza ritual se convirtieron en piedras de toque de la fidelidad a la alianza. Como ya hemos visto, durante la propia crisis macabea el cumplimiento de las normas sobre alimentos había conducido al martirio (*1 Mac 1,62-63*), y el martirio siempre confiere un sesgo profundamente emotivo a la causa en cuestión. Cualquiera que incumpliera las leyes sobre alimentos se arriesgaba a que se le imputara el cargo de pasar por encima de la sangre de los mártires. Los relatos populares de la época –Daniel, Judit y Tobías, por nombrar tan sólo los tres mejor conocidos– reforzaban esta convicción. En todos los casos, el héroe o la heroína destacaba por su piadosa observancia de los tabúes alimentarios (*Dn 1,8-16; Tob 1,10-12; Jdt 12,1-4.19*); en cada

uno de los casos era la fidelidad a la alianza, tal como cobraba expresión en el devoto cumplimiento de las citadas leyes en condiciones adversas, lo que Dios premiaba por medio de signos. Así, cuando, en la azotea de Jafa, Pedro tuvo la visión de un mantel que, conteniendo toda clase de animales, colgaba desde el cielo y oyó una voz que le invitaba: «¡Arriba, Pedro!, mata y come», su respuesta fue la que cabía esperar de un judío: «De ningún modo, Señor; nunca he probado un alimento impuro o profano; nunca ha entrado por mi boca nada impuro o profano» (*Hch 10,10-14; 11,5-8*). Esta actitud no es especialmente sectaria; es tan sólo la reacción de un judío devoto que se tomaba en serio la práctica de su religión. ¡Con cuánto mayor espanto habría contemplado uno de los «justos» una mesa en la que no se hubieran observado escrupulosamente las leyes sobre la alimentación!

También sabemos que, en tiempos de Jesús, los fariseos y los esenios sobre todo consideraban la mesa un asunto singularmente delicado. Al menos para algunos grupos de *fariseos,* la mesa era precisamente el punto en el que mayor peligro corría su esfuerzo por mantener en la vida cotidiana la pureza propia del templo. No se trataba simplemente de abstenerse de la carne de animales impuros ni de asegurarse de que el animal había sido sacrificado y desangrado correctamente (carne *kosher*). La mayoría de los judíos observantes de aquella época eran indudablemente cuidadosos en estas cuestiones. Era más bien un problema de saber si se había dado a los sacerdotes, tal como corres-

pondía, el diezmo de los alimentos comprados en el mercado; si los alimentos y los cacharros y utensilios empleados en su preparación habían mantenido la pureza exigida; si alguien afectado de cualquier tipo de flujo de sangre había estado sentado o tumbado en los asientos frente a la mesa de la comida. Pecador era, por definición, quien no mantenía tal nivel de pureza, quien mostraba despreocupación con respecto a tales temas, quien tal vez se atrevía a cuestionar, de palabra o de obra, la necesidad de una pureza tan escrupulosa.

Igual ocurría con los *esenios*. Para ellos, igual que para Jesús, la comida en común era una parte importante de la vida de comunidad en Qumrán; para ellos, igual que para Jesús, la comida comunitaria reflejaba y anticipaba ya el carácter que tendría el banquete mesiánico en la nueva era que estaba a punto de llegar. Pero para los miembros de la comunidad de Qumrán esto significaba reservar la comida comunitaria sólo para quienes pertenecían a ella. La pureza de la comida no debía ser mancillada por ningún extraño. Según la Regla de la Comunidad, ni siquiera los novicios eran admitidos a la comida comunitaria mientras no hubieran completado su noviciado (uno o dos años). Sólo se les hacía sitio en la comida comunitaria una vez que habían demostrado su conocimiento y observancia de la ley (tal como era interpretada en la comunidad) [1QS 6 = Regla de la Comunidad, 6]. Por mucho que hablara del reino de Dios, una persona que, como Jesús, daba la bienvenida a su mesa a pecadores y comía con ellos no podía sino resultar intolerable para el grupo de Qumrán.

Jesús, a su vez, era severamente crítico con quienes impugnaban su forma de entender la comensalidad. Nada sugiere, en las fuentes de las que disponemos, que los esenios criticaran a Jesús, aunque en *Lc 14,13.21* encontramos algo más que alusiones al hecho de que Jesús desaprobara enérgicamente la enseñanza de Qumrán a este respecto (volveremos sobre ello en el capítulo 5). Sin embargo, los principales ataques contra la práctica jesuánica de la hermandad de mesa que se recogen en los Evangelios son atribuidos, por lo general, a los fariseos. Y existe testimonio evidente de que Jesús no dudó en responder en términos directos a semejantes invectivas.

En concreto, *Mc 7,1-23* contiene una abierta recriminación de falsas prioridades. La preocupación de los fariseos por la pureza ritual en la mesa cobraba singular expresión en la purificación de las manos. Éstas eran especialmente susceptibles de contraer la impureza, pues era fácil que en el mercado tocaran, aunque de forma inadvertida, a personas o cosas impuras. Y era preciso lavarlas entre plato y plato, para evitar que se produjera una mezcla inadmisible de diferentes alimentos. Según la visión de Jesús, semejante escrupulosidad otorgaba a estas ya tradicionales interpretaciones de la ley más importancia que a la propia ley (*Mc 7,8*). Y aún más grave era el que esta excesiva preocupación por la impureza provocada por factores externos le confería a ésta una falsa importancia, a la vez que oscurecía y rebajaba la de la pureza interna (*Mc 7,14-23*). Jesús pone aquí de manifiesto la base sobre la que se apoya la sec-

taria distinción entre justos y pecadores. Si la pureza y la rectitud no son visibles, si no se pueden verificar con criterios observables, si no son las acciones externas las que las determinan, entonces resulta imposible trazar una línea divisoria tan clara entre lo que es aceptable y lo que no lo es, entre el justo y el pecador.

Así pues, la comensalidad de Jesús no sólo era expresión de la buena noticia del reinado de Dios. Era también una crítica implícita a la manera en que los fariseos definían lo que era aceptable y lo que no lo era, con lo cual etiquetaban a numerosos compatriotas judíos como pecadores, como personas que de hecho estaban fuera de la ley y la alianza, como gentiles «sin Dios en el mundo». *Lo que para muchos fariseos equivalía a pecaminosa violación de los ideales de la alianza era para Jesús expresión del evangelio mismo.* Seres que ellos consideraban indeseables eran precisamente para Jesús –y así lo proclamaba éste con sus palabras y sus obras– aquellos a quienes Dios había invitado a su banquete real. En la parábola del fariseo y el recaudador de impuestos es evidente que Jesús rechaza la actitud del «nosotros y ellos», tan del gusto de la piedad farisaica.

> «El fariseo, en pie, oraba así en voz baja: "Oh Dios, te doy gracias porque no soy como el resto de los hombres, ladrones, injustos, adúlteros, o como ese recaudador. Ayuno dos veces por semana y pago diezmos de cuanto poseo"» (*Lc 18,11-12*).

En marcado contraste, el recaudador permanecía también de pie «a distancia» y se golpeaba el

pecho diciendo: «Oh Dios, ten piedad de este pecador». Y es a este último, dice Jesús, a quien Dios acepta, no al primero (*Lc 18,13-14*). Lo que Dios reconoce no es la afirmación de ser aceptable, sino la confesión de no serlo. En notoria antítesis con esta costumbre farisaica de trazar líneas divisorias, *Jesús se mostró más crítico con quienes condenaban a los pecadores que con los propios pecadores.*

El sábado

La observancia del día séptimo como día de descanso sabático constituía también un signo distintivo del buen judío:

> «El Señor habló a Moisés: "Di a los israelitas: Guardaréis mis sábados, porque el sábado es la señal convenida entre yo y vosotros, por todas vuestras generaciones, por la que conoceréis que yo soy el Señor que os santifica. Guardaréis el sábado, porque es día santo para vosotros; el que lo profane es reo de muerte; el que trabaje será excluido de su pueblo. Seis días podéis trabajar; el séptimo es día de descanso solemne dedicado al Señor. El que trabaje en sábado es reo de muerte. Los israelitas guardarán el sábado en todas sus generaciones como alianza perpetua. Será la señal perpetua entre yo y los israelitas, porque el Señor hizo el cielo y la tierra en seis días, y el séptimo descansó"» (*Ex 31,12-17*).

Una aseveración tan clara no deja lugar a dudas. La observancia del sábado constituía una parte fundamental de la alianza de Dios con Israel, un

signo de que Israel, como pueblo especialmente elegido como propio por Dios, había sido distinguido del resto. La violación del mismo equivalía a una ruptura de la alianza misma; ignorar la ley del sábado y trabajar en sábado acarreaba de forma segura ni más ni menos que la completa exclusión del pueblo de la alianza.

De manera semejante, en *Is 56,1-7* la observancia del sábado es un factor decisivo a la hora de explicitar la aceptabilidad de quienes, de otro modo, serían inaceptables: los gentiles (fuera de la ley) y los eunucos (físicamente mutilados). Una vez más, el sábado y la alianza aparecen aquí de la mano: «guardar el sábado» equivale a «perseverar en la alianza» (*Is 56,4.6*). Mientras que, según la ley, la violación del sábado es suficiente para excluir a los israelitas del pueblo de la alianza, según el profeta su observancia bastará para incorporar a los de fuera a los beneficios de la misma. A los eunucos que guarden el sábado se les dará un lugar de honor en la casa de Dios; a los extranjeros que hagan lo propio, Dios les aceptará sus oraciones y ofrendas en el templo (*Is 56,4-5.6-7*). La importancia del sábado en la autocomprensión de los judíos es subrayada de nuevo. Una vez más, el sábado desempeña una función fundamental para trazar líneas divisorias, para separar a quienes están dentro de quienes están fuera.

En el siglo anterior a Jesús encontramos que la misma escrupulosidad que impuso unas restricciones tan estrictas al momento de la comida modificó también la ley del sábado; la misma preocupación por definir de forma más clara qué se enten-

día por comportamiento aceptable condujo a una normativa cada vez más detallada en torno al sábado, como se pone de manifiesto en el *Libro de los Jubileos* (= LJ), escrito probablemente más de cien años antes del nacimiento de Jesús. El capítulo 2 de este escrito reafirma las antiguas estipulaciones, pero en él puede observarse cómo va ya tomando forma una ley más sencilla en contra del trabajo en sábado:

> «Ordena tú a los hijos de Israel que guarden este día, santificándolo y no haciendo en él ningún trabajo; que no lo profanen, pues es más santo que todos los demás días. Todo el que lo mancille, muera sin remedio. Quien haga en él cualquier trabajo, muera por siempre, de modo que los hijos de Israel guarden este día por todas sus generaciones y no sean desarraigados de la tierra, pues es un día santo y bendito... Comunica a los hijos de Israel la sentencia sobre este día: que descansen en él y no lo descuiden por error de sus corazones, no sea que hagan en él acciones que no deban ser, obrando en él conforme a su propia voluntad. Que no preparen en él nada que vayan a comer o beber, ni saquen agua, ni metan ni saquen cualquier objeto transportable por sus puertas que ellos no hubiesen dejado preparado para hacer en sus moradas el día sexto. No metan ni saquen nada de casa a casa en ese día... El Creador de todo bendijo el sábado, pero no santificó a todo pueblo y nación con su observancia, sino sólo a Israel» (LJ 2,26-31)[1].

---

1. Versión castellana de F. CORRIENTE y A. PIÑERO, en (A. Díez Macho [ed.]) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1983, pp. 86-87 [*Nota del traductor*].

Es evidente que para el autor del *Libro de los Jubileos* ese cuidado en evitar violar la ley del sábado forma parte de la responsabilidad de Israel como pueblo de Dios. Es una bendición de Dios que les distingue de todas las restantes naciones. De modo semejante, se dice en el capítulo 50:

> «Muera el hombre que haga cualquier trabajo en él, el hombre que profane ese día, el que yazca con mujer, el que ordene que se haga alguna cosa en él después de amanecer acerca de venta o compra, el que saque agua que no haya sido preparada en viernes, el que levante cualquier cosa para sacarla de su tabernáculo o casa: muera. No hagáis en sábado ningún trabajo, sino lo que se haya preparado el viernes... Todo hombre que haga trabajo en él, ande camino, cultive campo, tanto en su casa como en cualquier lugar, encienda fuego, cabalgue en cualquier animal, viaje en barca, hiera o mate cualquier ser, degüelle animal o ave o capture bestia, ave o pez, el que ayune o haga guerra en sábado, todo hombre que hiciere cualquiera de estas cosas en sábado, muera» (LJ 50,8-9.12-13)[2].

No nos es posible determinar con exactitud cuál es, entre los grupos existentes en el judaísmo primitivo, aquel cuya opinión propugna el *Libro de los Jubileos*. Sabemos, sin embargo, que el *Documento de Damasco* (= DD), redactado probablemente en torno a las mismas fechas, contiene las reglas de los esenios por lo que respecta al cumplimiento del sábado. Y éstas son aún más estrictas. A las prohibiciones específicas del *Libro de*

---

2. *Ibid.*, pp. 187-188 [*Nota del traductor*].

los Jubileos se añade una pormenorización aún más detallada de la ley que condena el trabajo en sábado:

> «Que nadie marche en el campo para hacer el trabajo que desea (en) el sábado. Que no marche fuera de la ciudad más de mil codos. Que nadie coma en el día del sábado excepto lo que ha sido preparado; y de lo perdido en el campo, que no coma. [...] Que nadie se mezcle voluntariamente con otros en sábado. [...] Que no abra un vaso sellado en sábado. Que nadie lleve sobre sí perfumes en sábado para salir o entrar. Que en su residencia nadie levante una piedra o polvo. Que la nodriza no lleve a la criatura para salir o entrar en sábado. [...] Que nadie ayude a parir a un animal el día del sábado. Y si lo hace caer a un pozo o a una fosa, que no se le saque en sábado. Que nadie se pare en un lugar cercano a los gentiles en sábado. Que nadie profane el sábado por riqueza o ganancia en sábado. Y a todo hombre vivo que cae a un lugar de agua o a un lugar de fuego, nadie lo saque con una escalera, o una cuerda o utensilio» (DD, 10-11)[3].

Aquí encontramos ya, unos cien años antes del comienzo del ministerio de Jesús, el tipo de reglamentaciones que parecen haber caracterizado gran parte de la práctica de los fariseos en tiempos de Jesús. Resulta evidente, sin lugar a dudas, la misma preocupación por observar la ley con extremado celo y fidelidad, lo que se traduce en una multiplicación de normas encaminadas a estipular qué

---

3. Versión castellana de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán,* Trotta, Madrid 1992, p. 89 [*Nota del traductor*].

significa verdaderamente, en toda una serie de casos de estudio, guardar la ley del sábado. Con toda claridad se aprecia ya la misma preocupación por levantar –como vino a decirse posteriormente– una cerca en torno a la Torah, por asegurar que la Torah misma nunca fuera violada; la misma preocupación por trazar los límites de la conducta aceptable.

Vemos aquí cómo Jesús reacciona nuevamente con dureza. Hay dos episodios a los que, debido a la polémica contra algunos sectores del fariseísmo que en ellos se trasluce, los tres primeros Evangelios otorgan especial relevancia. El primero es el que cuenta aquel episodio en que los discípulos de Jesús fueron acusados de hacer «lo que no está permitido en sábado», por arrancar espigas y comer su grano (*Mc 2,23-28*). La falta achacada es, presumiblemente, la del trabajo que supone arrancar las espigas y prepararlas para ser comidas (quitarle la cáscara al grano). Incluso algo así –que de trabajo sólo tiene el nombre– violaba las repetidas y claras normas contenidas tanto en el *Libro de los Jubileos* como en el *Documento de Damasco,* según las cuales en sábado sólo se podían consumir alimentos que hubieran sido preparados el día sexto. Jesús se manifestó firmemente en contra de semejante escrupulosidad. Era más importante calmar la necesidad humana provocada por el hambre que llevar hasta tal extremo el cumplimiento del sábado (*Mc 2,25-26*). El sábado fue establecido para bien del ser humano, no para abrumara éste y limitar la satisfacción de sus necesidades (*Mc 2,27*). Hacer del cumplimiento tan estricto del

sábado criterio decisivo de si se es o no aceptable ante Dios, supone abusar del sábado.

El segundo episodio ha sido conservado en un lugar muy cercano al primero: es la perícopa en la que Jesús cura en sábado al hombre de la mano atrofiada (*Mc 3,1-5*). El centro de la polémica es, de nuevo, la ausencia de urgencia en el caso. La vida de aquel hombre no corría peligro alguno; si lo hubiera habido, tanto los esenios como los fariseos lo habrían reconocido como motivo suficiente para hacer una excepción a la ley, que prohibía cualquier tipo de trabajo en sábado. El hombre llevaba ya algún tiempo, seguramente, con la mano atrofiada; y puesto que el sábado concluía con la puesta de sol, no habría supuesto tanto esfuerzo para Jesús retrasar unas pocas horas su bondadosa intervención. Ello no le habría causado realmente ningún perjuicio al enfermo y habría evitado la violación del precepto sabático. Pero para Jesús la idea de que hacerle a alguien un servicio en sábado pudiera tener algo de malo era, simplemente, absurda. Si, de hecho, aquella ley prohibía hacer el bien, era evidente que algo no funcionaba (*Mc 3,4*). Tales intentos de trazar de manera cada vez más exhaustiva los límites de lo que Dios consideraba aceptable e inaceptable estaban descaminados: se basaban en un error de fondo a la hora de interpretar lo que Dios ofrecía y buscaba.

Así pues, nuevamente vemos aquí a Jesús *transgrediendo los límites* que los grupos religiosos existentes en aquel tiempo en el interior del judaísmo estaban esforzándose por erigir a su alrededor. En opinión de Jesús, la definición de quién

formaba parte del pueblo de Dios y de lo que ello conllevaba con respecto a la conducta diaria, era demasiado estricta y rígida. Las estipulaciones en relación con el delicado tema del sábado no sólo se habían vuelto demasiado restrictivas, sino que, además, resultaban lesivas para la gente necesitada. Una mayor apertura y flexibilidad respondería mejor que la mentalidad de manual de casuística a lo que Dios pretendía cuando preceptuó el sábado.

Las mujeres

Hay otro tema que merece comentario, no tanto porque fuera muy controvertido en aquel entonces, sino, más bien, por su relevancia en la actualidad. En Oriente, la mujer era considerada –y todavía lo es a menudo– inferior al hombre. La ley no se quedaba atrás, a la hora de subrayar esta inferioridad. Así, por ejemplo, un hombre podía tener varias mujeres (*Dt 21,15-17*), pero a una mujer no le estaba permitido tener varios maridos. El derecho al divorcio pertenecía exclusivamente al marido (*Dt 24,1-4*). Las mujeres eran valoradas, de hecho, entre la mitad y las dos terceras partes de lo que valía un hombre (*Lv 27,1-7*).

También en cuestiones relacionadas con la religión partía la mujer con gran desventaja. En una cultura en la que la sangre era, como fuente de profanación ritual, un factor tan importante, la mujer permanecía naturalmente «manchada» durante buena parte del tiempo, siete días después de cada menstruación (*Lv 12,2*). Tras el nacimiento de un

hijo varón, la madre era considerada impura durante el mismo período de tiempo; pero, tras el nacimiento de una niña, el período de impureza duraba el doble (*Lv 12,2-5*). De esta forma, a una mujer normal en edad de concebir y con buena salud le resultaba imposible durante la mayor parte de su vida participar en las ceremonias religiosas: a los ojos de los escrupulosos, siempre existía el peligro de que, por medio del contacto social, contagiara a otros su impureza (*Lv 15,19-23*). Esta inferioridad de la mujer se reflejaba incluso en la estructura del templo: el atrio de las mujeres estaba fuera del atrio de Israel. Además, a las mujeres no se les permitía la entrada al atrio interior, donde se ofrecían los sacrificios.

Está bastante claro que Jesús hizo caso omiso de estos tabúes. Entre sus más estrechos seguidores y amigos se contaban algunas mujeres (*Mc 15,40-41; Lc 8,1-3; 10,38-42*). La observación que hace *Jn 4,27* en el sentido de que los discípulos de Jesús se sorprendieron al encontrarle hablando a solas con una mujer en un lugar público, expresa de algún modo lo anticonvencional y pasmosa que resultaba su conducta. Su enseñanza sobre el divorcio planteaba la igualdad de derechos de ambos cónyuges (*Mc 10,11-12*). Y él mostró tan poca preocupación por la posibilidad de quedar impuro por el contacto con la hemorroísa (*Mc 5,25-34*), ¡permanentemente impura!, como por la posibilidad de ser infectado por quienes padecían enfermedades cutáneas contagiosas (*Mc 1,40-41*). Encontramos aquí de nuevo la misma convicción de que *los límites entre lo aceptable y lo inaceptable*

estaban siendo trazados de forma demasiado rígida; la misma disposición a traspasar esos límites como parte de su misión, como parte de la buena noticia del reinado de Dios.

Así pues, en todos estos casos vemos cómo Jesús cuestionó las nociones aceptadas acerca de lo que era correcto y acerca de lo que determinaba si una persona resultaba aceptable o inaceptable ante Dios, si pertenecía al pueblo de Dios o estaba fuera del alcance de la gracia prometida por Dios. En todos ellos tuvo que enfrentarse con límites trazados *dentro del propio Israel* por judíos contra judíos; con límites trazados, por razones religiosas, por aquellos que mayor admiración merecían, dada la tenacidad de su compromiso en materia religiosa, por aquellos que más interés mostraban en que su práctica religiosa fuera tal y como Dios la quería. *En cada uno de estos casos, Jesús cuestionó tales límites, hizo caso omiso de ellos y los transgredió.* Y lo hizo en nombre del reino de Dios. Él había venido a llamar no a justos, sino a pecadores; a proclamar que Dios es para quienes, según el pensamiento de los hombres, deben ser excluidos en nombre del propio Dios.

Una nueva motivación

Ley y amor

¿Qué significó todo esto para los discípulos de Jesús? Si las reglas de los fariseos no constituían una guía para la conducta, ¿dónde encontrarla? ¿Cómo debían vivir los discípulos? La transgresión de

los límites erigidos por otros, difícilmente puede constituir un programa suficiente para vivir de forma responsable. ¿Había que ignorar totalmente la ley? Eso habría sido la receta para la anarquía total. Si, por el contrario, todavía se trataba de la ley de Dios, de la ley de la nación, había que seguir reinterpretándola y aplicándola a las cambiantes circunstancias del momento. Y si no se hacía con pautas como las de los fariseos, entonces ¿cómo?

De hecho, Jesús no invitaba a abandonar la ley. Después de todo, era ley civil tanto como religiosa. En un estado religioso, la ley religiosa es también la norma que rige la nación. Como tal, todavía brindaba un marco indispensable para la vida en sociedad. Así, por ejemplo, a los leprosos que cura, Jesús les dice que vayan y se presenten a los sacerdotes de modo que puedan ser declarados oficialmente «limpios» (*Mc 1,44; Lc 17,14*). Y al joven rico, tan deseoso de asegurar su herencia en la vida eterna, le recuerda lo estipulado por los mandamientos (*Mc 10,19*). Incluso cuando interpreta la ley de forma radical, es la ley lo que está interpretando. Hay que seguir guardando el sábado, pero como un regalo otorgado para beneficio de la humanidad (*Mc 2,27*). Según *Mc 10,2-9,* la legislación mosaica acerca del divorcio (*Dt 24,2*) tiene que ser interpretada a la luz del ordenamiento previo del matrimonio, que se remonta a los tiempos de la creación (*Gn 2,24*). Los preceptos contra el homicidio y contra el adulterio sólo son tomados auténticamente en serio cuando se aplican también al odio y la lujuria que abriga el corazón humano (*Mt 5,21-22.27-28*).

En otras palabras, no era tanto la ley lo que Jesús criticaba, sino más bien *la manera en que la ley era usada.* No era la ley en sí misma lo que él impugnaba, sino el uso de la ley como barrera para excluir a los demás y, en particular, una interpretación excesivamente escrupulosa de la ley, que terminaba convirtiéndose en un juicio negativo contra aquellos que no se ajustaban a ella. Jesús se opone a la especificación excesivamente detallada de la voluntad de Dios, que hacía cada vez más estrechos los cauces de su gracia; impugna radicalmente la presunción de que Dios sólo puede aceptar aquello que resulta aceptable para el grupo al que uno pertenece.

En lugar de esta actitud, Jesús propone el *amor.* No porque lo considere opuesto a la ley –la cual, después de todo, da expresión concreta a la responsabilidad del ser humano en el marco de la relación establecida por la alianza–, sino porque lo ve como factor determinante en el esfuerzo por vivir de acuerdo con la ley. Él resumió la ley en el doble mandamiento de amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con todas las fuerzas, y al prójimo como a uno mismo; y rehusó especificar cualquier otro mandamiento (*Mc 12,28-31*). La ley había que obedecerla a la luz de este precepto, no subdividiendo los distintos mandamientos en multitud de normas. Jesús proclamó el amor al prójimo *como principio que manifestaba que la observancia de la ley debía realizarse atendiendo a las circunstancias, y no como norma que tuviera que ser obedecida con independencia de cuáles fueran las mismas.* Su

propia vida ilustraba lo que esto quería decir en la práctica. En el caso de los dos incidentes relacionados con el sábado que hemos comentado anteriormente, el amor al prójimo ponía al descubierto la relativamente escasa importancia de las diversas normas que especificaban los trabajos que la ley no permitía realizar en sábado (*Mc 2,23-3,5*). La obligación, claramente prioritaria, que los hijos tenían de sustentar a sus padres tornaba irrelevantes aquellas disposiciones que insistían en que la ley sobre los juramentos no podía ser dejada de lado (*Mc 7,9-13*). Era el *amor al prójimo* lo que hacía saltar los tabúes y cuestionaba los códigos de conducta aceptable basados en la contraposición «nosotros/ellos» (*Lc 7,39*).

Es importante retener el hecho de que Jesús *no* sustituyó la ley por el amor. Tampoco hizo del amor una especie de ley. Para él, el amor no era una exigencia del seguimiento ni una condición para obtener el perdón. Más bien se trataba del *resultado* del perdón, de una expresión de gratitud. Tal fue el caso de la mujer que, ungiéndole los pies a Jesús mientras estaba sentado a la mesa, hizo que su anfitrión se sintiera abochornado. Al fariseo puntilloso, Jesús le asegura: «Por eso te digo que se le han perdonado muchos pecados, ya que siente tanto afecto. Que al que se le perdona poco, poco afecto siente» (*Lc 7,47*). Y así ocurrió con Zaqueo, cuyo flamante amor al prójimo, concretado en su disposición a reembolsar la mitad de sus bienes a los pobres, ni había sido exigido por Jesús ni era una condición para ser aceptado por éste, sino que se trataba claramente de una respuesta a

la aceptación que Jesús le había ofrecido antes de nada (*Lc 19,5-8*). Éste es también, seguramente, el significado de la vinculación que Jesús establece entre el amor al prójimo, como segundo mandamiento, y el mayor y primero de los preceptos: el de amar a Dios con todo el ser (*Mc 12,28-31*). El uno se sigue del otro. El amor al prójimo brota del agradecimiento a Dios. Sólo la experiencia de ser amado hasta el límite capacita para perseverar en el amor al prójimo a pesar de todos los reveses y decepciones.

Para Jesús, las dos expresiones características de este amor son el *perdón* y el *servicio.*

Perdón

El amor al que Jesús invitó puede ser evaluado por su disposición al perdón. Amar al prójimo incluye perdonarle de corazón aquello en que nos ha ofendido. Y es evidente que Jesús entendió esa disposición al perdón como un signo del seguimiento y una característica de la comunidad de sus seguidores:

> «Entonces se acercó Pedro y le preguntó: "Señor, si mi hermano me ofende, ¿cuántas veces tengo que perdonarle?, ¿hasta siete veces?". Le contesta Jesús: "Te digo que no siete veces, sino setenta veces siete"» (*Mt 18,21-22*).

> «Si tu hermano peca, repréndelo; si se arrepiente, perdónale. Si siete veces al día te ofende y siete veces vuelve a ti diciendo que se arrepiente, perdónale» (*Lc 17,3-4*).

Es ésta una receta sorprendente para cultivar la disposición al perdón. Lo que en realidad viene a decir Jesús es que el perdón debe ser ilimitado e incondicional.

Y no se refiere únicamente a perdonar al hermano. Jesús pide que mostremos el mismo amor no sólo al prójimo, sino también al *enemigo:*

> «Habéis oído que se dijo: "Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo". Pues yo os digo: amad a vuestros enemigos, rezad por los que os persiguen. Así seréis hijos de vuestro Padre del cielo...» (*Mt 5,43-45*).

Un amor de esas características se ve inevitablemente urgido a expresarse como perdón de aquello que inicialmente hizo del otro un enemigo. El amor que traspasa límites no es sino el perdón que hace borrón y cuenta nueva de las ofensas pendientes y rehúsa reavivar el recuerdo del daño sufrido. El único modelo adecuado de este tipo de perdón es la propia gracia y generosidad divina.

A la exhortación a perdonar setenta veces siete, Mateo añade una parábola («el reino de los cielos se parece a...») acerca del perdón (*Mt 18,23-35*). Un criado de un rey, a quien éste le ha perdonado la inmensa cantidad que le debía, se niega a condonar una deuda insignificante que con él tiene contraída otro criado del mismo señor. En consecuencia, el rey revoca su perdón inicial y ordena que encarcelen al siervo desagradecido. Una parábola sobre el perdón, desde luego; pero también sobre la posibilidad de condenarse. El hecho de haber sido perdonado debería manifestarse en la

ofrenda del perdón. Negarse a perdonar al otro es un síntoma de que en realidad uno no ha aceptado el perdón que le ha sido ofrecido. *Negarse a perdonar equivale a invocar sobre sí la condena.*

> «Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden» (*Mt 6,12*).

Y Mateo añade de nuevo una nota explicativa:

> «Pues si perdonáis a los hombres las ofensas, vuestro Padre del cielo os perdonará a vosotros; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas» (*Mt 6,14-15*).

De lo que aquí se trata, una vez más, es de que sólo son capaces de perdonar quienes tienen experiencia de haber sido perdonados. A su vez, quienes no perdonan demuestran con ello que no han recibido o no han aceptado el perdón. Y esto es, probablemente, lo que nos proporciona la clave para aclarar el enigma del «pecado imperdonable» (*Mc 3,29*). Lo único que no puede ser perdonado es el hecho de negarse a aceptar el perdón, la pertinaz insensibilidad que le cierra la puerta al bien y llama blanco a lo que es negro, y bueno a lo que es malo (*Mc 3,22*).

Servicio

Una segunda manifestación del amor al prójimo es, para Jesús, el servicio a los demás. A este respecto, el pasaje más significativo es *Mc 10,35-45.* Los discípulos Santiago y Juan imaginan su participación en el reino de Dios en términos de honor

y privilegio: «Concédenos sentarnos en tu gloria uno a tu derecha y otro a tu izquierda» (*10,37*). Sin negar que tal privilegio y honor podría serle concedido a alguien (*10,40*), Jesús señala en una dirección totalmente distinta. Al discípulo no se le prohíben sueños de grandeza, pero *la grandeza que se le muestra es la del servicio.* A sus discípulos, Jesús les dice:

> «Sabéis que entre los paganos los que son tenidos por jefes tienen sometidos a los súbditos, y los poderosos imponen su autoridad. No será así entre vosotros; antes bien, quien quiera entre vosotros ser grande, que se haga vuestro servidor; y quien quiera ser el primero, que se haga vuestro esclavo» (*Mc 10,42-44*).

El modelo para los discípulos ambiciosos no lo proporcionan las estructuras de autoridad y poder que caracterizan el mundo de la política y los negocios. El modelo es el propio Jesús, para quien la preocupación por el bienestar del prójimo está por encima de todo lo demás; por encima no sólo de convenciones y tabúes sociales, sino también de las posibilidades de ascenso y prestigio social; por encima incluso de la propia vida:

> «Pues este Hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por todos» (*Mc 10,45*).

Hay que señalar también el carácter difusivo y generoso de este amor de siervo, que no sabe de cálculos ni de cuidadas ponderaciones. Fue Jesús quien, según Mateo, condensó la ley en un nuevo principio con el que afrontar las relaciones socia-

les, la llamada «regla de oro»: «Tratad a los demás como queréis que os traten a vosotros. En eso consiste la Ley y los profetas» (*Mt 7,12*). Un contemporáneo suyo de mayor edad, el gran maestro Hillel, había intentado sintetizar la ley de forma parecida, pero formulando la regla de oro en negativo: «Lo que a ti te repugna no se lo hagas a tus semejantes». Pero para Jesús la responsabilidad de amar al prójimo era algo mucho más positivo, algo que invitaba a buscar el bien de éste, a amarlo como a uno mismo.

En la parábola del buen samaritano (*Lc 10,29-37*), Jesús ilustra lo que puede llegar a suponer ese amor al prójimo. Nótese bien quiénes son criticados: el sacerdote y el levita, es decir, la burocracia religiosa que hacía posible que el templo pudiera seguir desempeñando su papel y mantenía en funcionamiento el sistema religioso de Israel. Lo que ello implica es que esa negativa a plantearse siquiera la posibilidad de ayudar al hombre asaltado por los bandoleros obedece al hecho de que éste queda fuera de sus límites: no encaja en las categorías a las que están acostumbrados; es un caso que no puede ser procesado de forma automática. Si acaso estuviera muerto, si fuera ya cadáver, entonces sería una amenaza para su pureza ritual, trastocaría su esquema de vida, les impediría ejercer la función con la que, como sacerdote y levita, toda su existencia está vinculada. Rehúsan atravesar los límites que delimitan su pequeño y estable mundo. En contraste con ellos, el «héroe» es un samaritano, un miembro de la despreciada tribu de mestizos –tanto desde el punto de vista étnico

como religioso– que, a la sazón, habitaba el territorio del antiguo reino septentrional de Israel. Al elegir a un héroe de estas características, Jesús se enfrenta con los prejuicios políticos y las actitudes sociales, los resentimientos y los convencionalismos de más de cien años. Y el prójimo ¿quién es? En el relato, un individuo sin nombre, sin nacionalidad o condición específica, alguien que necesita la ayuda de quienes se lo encuentran en el camino a Jericó. Amar al prójimo consiste en responder con generosidad sin tener en cuenta ese tipo de límites.

A la exhortación a amar al prójimo como a uno mismo no debería dársele, sin embargo, proporciones desmesuradas. Es indudable que, como muestra con toda claridad la parábola, el prójimo *no sólo es «el vecino de al lado». El prójimo* puede ser cualquiera con quien me encuentre y a quien pueda socorrer en su necesidad. Pero «cualquiera» no quiere decir «todo el mundo». Jesús no nos pide llevar a cabo el imposible ideal de amar a todo el mundo, ni siquiera a todos los que están necesitados. Eso haría que el amor que puede ser efectivamente ofrecido quedara rebajado a mera palabrería, a una declaración piadosa, superficial y evanescente. Ése no sería el amor que puso en práctica el samaritano. Además, se nos invita a amar al prójimo «como a uno mismo». Repárese otra vez: *como* a uno mismo, no *más* que a uno mismo, no más de lo que a uno le permiten sus recursos personales. El mandato urge a amar al prójimo con la concentración de esfuerzo y resolución que suele caracterizar el amor *a uno mismo.*

Lo que Jesús exige a sus discípulos no es una responsabilidad que les resulte imposible cumplir.

De hecho, no es tanto el carácter *exigente* del amor-servicio lo que Jesús acentúa, sino su *tendencia a expresarse de formas poco convencionales,* su aptitud para atravesar los límites sociales, su proclividad a invitar a «pobres, lisiados, ciegos y cojos» sin pensar en recibir nada a cambio o como recompensa (*Lc 14,12-14*), su disposición a tratar a los hambrientos, sedientos, emigrantes, desnudos, enfermos o presos como si cada uno de ellos fuera el propio Cristo (*Mt 25,40.45*). Como vimos en el último capítulo, Jesús no abogó por una revolución violenta. Pero aquí late una revolución de las relaciones humanas mucho más profunda que la mayoría de las revoluciones violentas.

En todo esto reconoce Jesús *la estrecha relación entre amor, perdón y servicio.* El amor es perdón, aceptación verdadera de quien nos ha dañado u ofendido, agraviado o desairado. Lo que hace posible el perdón es la seguridad que se desprende de la sensación de ser amado y aceptado, no sólo por lo que uno es, sino también a pesar de ello. Y el amor es disposición al servicio, no como medio de ganarse el favor de otros y acumular crédito ante los demás, sino al margen de todo pensamiento de obtener algo a cambio. A su vez, la disposición al servicio brota de –y es mantenida por– la misma sensación de haber recibido bastante más de lo que uno se ha ganado por sí mismo en primer lugar. Tal es la pauta, y al mismo tiempo la fuente de recursos, del seguimiento al que Jesús invita.

Conclusión

[1] Para Jesús, la obra de su vida consistió en la misión de *invitar a pecadores* –no a justos– al banquete del reino de Dios. Al igual que los ricos, los justos apenas tienen sensación de estar necesitados: se sienten seguros en su estilo de vida y sus convicciones; tienen suficiente con la confianza que les proporcionan tanto la consideración social de que disfrutan como el sentirse dignos de Dios. Jesús se da cuenta de que es improbable que acepten con entusiasmo su mensaje y respondan a él. Su mensaje es para los pecadores, para quienes tienen una más clara conciencia de su propia menesterosidad y del hecho de no ser suficientemente dignos; del hecho de no ser suficientemente dignos a los ojos de la sociedad, a los ojos de los justos.

[2] Dirigiéndose a los pecadores de esta forma, Jesús estaba *quebrantando los límites sociales y religiosos.* El «pecado» en juego no era simplemente asunto de un error individual o una violación del código moral. Se trataba de una condición social: la incapacidad de vivir de acuerdo con las reglas de quienes determinaban lo que era y lo que no era socialmente aceptable; la incapacidad de alcanzar el listón establecido por la élite religiosa. Jesús, con su llamada, su mensaje y su conducta, cuestiona el establecimiento de límites, tanto si afectan al trato social o a las festividades religiosas como si son definidas en términos de género.

[3] Además, anima a los discípulos a no trazar sus propios límites. El discípulo ha de vivir según el

principio del amor, el amor a Dios y el amor al prójimo, no según una multitud interminable de normas. En las diversas controversias que se han preservado en los Evangelios, Jesús manifiesta una sorprendente destreza para determinar desde estos primeros principios la conducta a seguir: simplifica las complejidades de la casuística y la jurisprudencia, de las costumbres y los convencionalismos, y aclara qué quiere decir en la práctica amar al prójimo. Y los evangelistas, a su vez, recogen estos relatos, no como nueva casuística que facilite el levantamiento de una cerca cristiana en torno a la ley, sino como ejemplos de la espontaneidad de la vida vivida con amor.

En suma, el seguimiento al que invitaba Jesús era un seguimiento para pecadores; un seguimiento al que daba vida el espíritu de gratitud; un seguimiento dispuesto a acoger a quienes eran considerados como inaceptables por los creadores de opinión; un seguimiento más pendiente de servir que de ser servido.

5
¿Se sentiría Jesús decepcionado con la Iglesia?

«Jesús proclamó el reino de Dios, y lo que vino fue la Iglesia» (Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, p. 153)

Introducción

Hasta ahora hemos considerado el seguimiento principalmente desde el punto de vista de la llamada que Jesús dirigió a los individuos. Era una llamada que no se fijaba en el dinero o en los privilegios, ni estaba condicionada por los convencionalismos religiosos. Era un seguimiento de pobres y pecadores. Al mismo tiempo, la imagen favorita de Jesús, la del reino de Dios, tiene una dimensión corporativa. Y si no son categorías sociales, ¿qué son, entonces, las nociones de «pobre» y de «pecador»? ¿Qué se puede decir, pues, de la *dimensión corporativa del seguimiento*? ¿Y de la dinámica interna del grupo de discípulos? ¿Qué relación deseaba Jesús que hubiera entre sus discípulos? Lo que hemos comentado en capítulos anteriores se solapa en parte, naturalmente, con esta cuestión. El amor al prójimo incluye, como caso especial, el amor al compañero en el segui-

miento. La comensalidad que Jesús reunía a su alrededor era un ejemplo de cómo debían ser no sólo las relaciones entre los discípulos, sino también el trato con los pecadores. Que los discípulos de Jesús trascendieran los límites trazados por otros no quiere decir que no constituyeran por su parte un grupo reconocible. ¿Cuáles eran, pues, sus características como grupo?; ¿qué era lo que caracterizaba la relación mutua entre los discípulos?

Este mismo tema de reflexión puede ser enfocado desde un ángulo distinto: ¿tuvo Jesús intención de fundar la Iglesia?; ¿es la Iglesia lo que Jesús quería?; ¿la habría reconocido como suya?; ¿responde la «Iglesia que vino» a las expectativas que él tenía puestas en el reino de Dios que estaba a las puertas? En la tradición cristiana ha sido habitual hablar de la Iglesia como prolongación de la encarnación, como reino de Dios en la tierra, de modo que, por ejemplo, el trabajo misionero ha sido entendido, de forma bastante natural, como un intento de extender ese reino en el mundo. Y para el optimismo evolucionista de hace cien años resultaba fácil asumir que la evolución biológica continuaría en la evolución moral, y que aquello a lo que Jesús se refería al hablar de reino de Dios era una sociedad cristiana caracterizada por un alto nivel de moralidad (¡algo no muy distinto de la imagen que de sí misma tenía la sociedad inglesa victoriana!). Pero la cita de Loisy que abre el capítulo cuestiona ese fácil optimismo. En ella hay algo más que un rastro de sorpresa y decepción: después de todo, ¡la Iglesia *no* es el reino!

La pregunta «¿tuvo Jesús intención de fundar la Iglesia?» está, naturalmente, mal formulada. Y es que, al decir «Iglesia», no es fácil evitar la idea de la Iglesia tal como la hemos conocido a lo largo de los siglos: las Iglesias ortodoxas orientales, la Iglesia de Roma, las Iglesias protestantes, las Iglesias independientes, etc. Seguramente, Jesús no pudo imaginar nada de todo eso. Y mucho menos teniendo en cuenta que proclamó el establecimiento del reinado definitivo de Dios en el mundo entero como algo apremiante e inminente. La pregunta correcta es si la Iglesia, en la forma que ha ido asumiendo, responde o no a la intención de Jesús. Al fin y al cabo, el cristianismo tiene su origen en Jesús. Los orígenes de la Iglesia cristiana pueden remontarse al menos hasta los acontecimientos de *Pascua y Pentecostés (Hch 1-2): Pentecostés como* «nacimiento» de la Iglesia. La pregunta es, pues, si es esto lo que Jesús habría querido. ¿En qué medida se corresponde lo que de hecho ha ocurrido con sus expectativas acerca del inminente reinado de Dios? ¿Tuvo Jesús la intención de fundar una comunidad que pudiera convertirse en lo que hoy reconocemos como la Iglesia?

Y aunque tal vez resulte demasiado ambicioso confiar en que podremos alcanzar respuestas claras para tales preguntas, sigue siendo pertinente plantearse qué se puede decir, evaluándola a la luz de la enseñanza de Jesús, de lo que ha sido y es la Iglesia. Si Jesús y su enseñanza proporcionan alguna clase de paradigma para las relaciones humanas, difícilmente puede la Iglesia eludir la oportunidad de someterse también ella a un chequeo

espiritual. De ahí la pregunta que constituye el título de este capítulo; ligeramente irónica, pero no por ello menos importante.

La comunidad de la nueva alianza

Una de las principales preguntas que en la actualidad se hacen los exegetas es cómo entendió Jesús su vocación en relación con el conjunto de Israel. ¿Entendió su misión como una llamada dirigida a los individuos para animarles a llevar un tipo concreto de vida dentro de Israel?; ¿o como parte de la vocación del propio Israel en calidad de pueblo de Dios?; ¿o para recordar a Israel esa vocación?; ¿o era la suya una llamada al conjunto de Israel? ¿Le decepcionó entonces el hecho de que sólo respondiera un pequeño número de sus compatriotas judíos? Los otros grupos que existían dentro de Israel en la época tuvieron que afrontar las mismas preguntas. ¿Eran los justos los únicos israelitas auténticos? Los israelitas apóstatas y pecadores, ¿llegarían a ver la luz y a reconocer que, después de todo, eran ellos, los justos, los que tenían razón? ¿Terminarían uniéndose a ellos? Jesús protestó contra el establecimiento de límites, pero el relativo fracaso de su misión significaba que, le gustara o no, los pocos que habían respondido positivamente tendrían que formar algún tipo de grupo. ¿Cómo veía Jesús a este grupo?; ¿cómo entendía su papel dentro de Israel, su relación tanto con el Israel de su época como con el Israel del futuro?

Consideraciones principales

Existen varios indicios de que Jesús entendió su tarea, al menos en parte, como un recordatorio a todo Israel del papel que le correspondía como pueblo escatológico de Dios; o, de forma alternativa, como una llamada dirigida a los individuos para invitarlos a constituir el pueblo de Dios en el nuevo eón.

[1] *Eligió a doce.* Las tradiciones que hablan de ello están firmemente establecidas en los Evangelios:

> «Nombró a doce [a quienes llamó apóstoles] para que convivieran con él y para enviarlos a predicar con poder para expulsar demonios. [Nombró, pues, a los doce]. A Simón lo llamó Pedro; a Santiago de Zebedeo y a su hermano Juan, a los cuales llamó Boanerges (que significa Atronadores), Andrés y Felipe, Bartolomé y Mateo, Tomás, Santiago de Alfeo y Tadeo, Simón el cananeo[1] y Judas Iscariote, el que lo entregó» (*Mc 3,14-19;* también *Mt 10,1-4* y *Lc 6,13-16*).

Algunos autores han argumentado que hasta después de Pentecostés no habrían surgido los doce como grupo en torno al cual comenzó a cobrar forma la Iglesia. Esto es altamente improbable:

---

1. Modificamos nuevamente la traducción que ofrece la *Biblia del peregrino,* donde no figura «cananeo», sino «zelota» [*Nota del traductor*].

a) En caso de que no estuviera fundado en hechos históricos, el incluir a Judas, el gran traidor, en el círculo de los íntimos de Jesús tendría que ser considerado como un golpe de efecto muy original y novelesco. Pero eso arrojaría una luz muy desfavorable sobre la capacidad de Jesús para discernir el carácter de aquellos a quienes había elegido, siendo así que la mención de que Jesús dio apodos a algunos de sus discípulos constituye precisamente una aseveración de que sí poseía esa facultad. A Judas se le menciona, no como aquel cuya traición Jesús había previsto desde el principio, sino como aquel que, a pesar de ser uno de los doce, de hecho terminó traicionándolo.

b) El grado de detalle preservado indica igualmente que se trata de una tradición muy antigua, pues no existen indicios de que el apelativo «Boanerges» haya sido motivado por el carácter exhibido por Santiago y Juan en la Iglesia primitiva. No se menciona, ciertamente, ninguna tradición del periodo postpascual que pudiera haber dado origen al mote o prestarle fundamento. En el caso del segundo Simón, al menos por lo que respecta a Marcos, sí que podría haber un intento de maquillaje. Este evangelista se limita a transliterar una descripción («cananeo») que habría sido más preciso traducir por «zelota» (como en *Lc 6,15*). Aquí se insinúa de nuevo la existencia de un hecho potencialmente incómodo (para los lectores de Marcos, «zelota» equivalía a «guerrillero»), que podía ser encubierto, pero no eliminado.

c) Irónicamente, el grado de oscuridad que rodea al apóstol número doce apunta en la misma

dirección. Entre las distintas listas de apóstoles existe cierto desacuerdo acerca de quién era el último de los doce. «Tadeo», dicen Mateo y Marcos; «Judas, el hijo de Santiago», se lee en Lucas. Añádase a esto que el período de liderazgo de los doce en la primitiva Iglesia de Jerusalén no parece haber sido muy largo; enseguida cedió paso al liderazgo de los tres pilares apostólicos (*Gal 2,9*), y luego al de Santiago, el hermano de Jesús, en solitario (*Hch 12,17; 21,18; Gal 2,12*). Lo que ello implica, en consecuencia, es que tal vez los doce (como tal grupo, distinto de los miembros individuales del grupo) no desempeñaron, después de todo, un papel tan prominente en los primeros días de la Iglesia. Al menos parece haber sido tan poco relevante como para que el recuerdo de quienes en realidad habían formado parte de ese grupo quedara un tanto difuminado.

Todo ello apunta ciertamente a la conclusión de que el significado de «los doce» se deriva principalmente del papel que les correspondió durante el ministerio de Jesús. Lo cual implica que ellos constituyeron, *de hecho,* un grupo en torno a Jesús, un grupo cuyos miembros eran considerados, por Jesús y también por otros, «sus discípulos» por excelencia.

Ahora bien, el simbolismo del número doce es obvio. Y también lo sería ciertamente para los discípulos de Jesús, así como para algunos de sus contemporáneos. El número doce debió de ser elegido como reflejo del hecho de que Israel se entendía a sí mismo como constituido en doce tribus, descendientes de los doce hijos del patriarca Ja-

cob, el cual, a su vez, se llamaba «Israel». Que Jesús eligiera a doce significaba que él pretendía que sus doce discípulos fueran considerados, en cierto modo, símbolo de las doce tribus, es decir, *símbolo del pueblo de Dios* (cf. *Sant 1,1; Ap 7,4-8; 22,2*). En concreto, podemos presumir que su intención era que fuesen tenidos por un símbolo del pueblo escatológico de Dios, del Israel del fin de los tiempos. Esto está claramente implícito en un dicho recogido tanto por Mateo como por Lucas:

Mt 19,28:

«Os aseguro que vosotros,
los que me habéis seguido,
en el mundo renovado,
cuando el Hijo del hombre
se siente en su trono,
os sentaréis también
en doce tronos para regir
las doce tribus de Israel».

Lc 22,29-30:

«Y yo os encomiendo
el reino como mi Padre
me lo encomendó,
para que comáis y bebáis
y os sentéis en doce tronos
para regir a las doce tribus
de Israel».

A ello hay que añadir también las tradiciones, recogidas sólo en Mateo, según las cuales Jesús entendió su misión como dirigida «solamente a las ovejas descarriadas de la Casa de Israel» (*Mt 15,24*) e igualmente limitó la de sus discípulos a «la Casa de Israel» (*Mt 10,5-6.23*). La conclusión es, por tanto, difícil de evitar: Jesús orientó su ministerio hacia Israel y entendió el seguimiento como el de *un Israel fiel a su herencia;* a sus discípulos los consideró, pues, símbolo de lo que Israel debía ser y acabaría siendo.

[2] *La metáfora de las ovejas (o el rebaño).* Una de las metáforas en las que Jesús parece haberse complacido es la de las ovejas y el pastor. En diversas ocasiones invoca la familiar imagen de las ovejas (*Mt 7,15; 10,16; 12,11-12*) y –lo que viene más al caso– la aplica a sus discípulos y a los destinatarios de su mensaje:

> «No temas, rebañito menudo, que vuestro Padre ha decidido daros el reino» (*Lc 12,32*).

Como acabamos de ver, él habló de su propia misión y de la de sus discípulos como dirigida «solamente a las ovejas descarriadas de la Casa de Israel» (*Mt 10,6; 15,24*). Según el otro de los tres primeros evangelistas, poco antes de su arresto Jesús citó a Zacarías (*13,7*):

> «Todos vais a fallar, como está escrito: "Heriré al Pastor y se dispersarán las ovejas"» (*Mc 14,27*).

En una alusión similar, Marcos recuerda la gráfica imagen de Jesús bajando de una barca y encontrándose con una gran multitud dispersa por la ladera de un monte: «Al desembarcar, vio una gran multitud y sintió lástima, porque eran como ovejas sin pastor» (*Mc 6,34;* de forma semejante, *Mt 9,36*). Y su parábola de la oveja perdida es recogida por Mateo y por Lucas (*Mt 18,12-14; Lc 15,3-7*). En el Evangelio de Juan, la metáfora se convierte en una extensa exposición, a la manera propia del cuarto Evangelio (*Jn 10,1-30*). Esta aplicación a sus discípulos de metáforas relacionadas con ovejas está tan extendida en las tradiciones evangélicas que debe remontarse al propio Jesús.

Y, una vez más, el significado de la imagen es claro. En el Antiguo Testamento la misma imagen se usa con regularidad para designar al «rebaño de Israel» (por ejemplo, *Nm 27,17; Sal 74,1; 79,13; 100,3; Jr 13,20; Zac 11,7*). No sólo eso, sino que también se usa para representar al Israel de los nuevos tiempos, al Israel que ha recuperado el favor de Dios y vive bajo la plena protección de Dios (bajo el reinado de Dios):

> «Como un pastor que apacienta el rebaño, su brazo lo reúne, [el Señor Dios] toma en brazos los corderos y hace recostar a las madres» (*Is 40,11*).

El capítulo 34 de la profecía de Ezequiel está dedicado por entero al tema de Israel como rebaño del Señor Dios; un rebaño al cuidado, en aquel momento, de pastores codiciosos y severos y disperso por el extranjero, pero que no tardará en ser rescatado y devuelto a los buenos pastos de Israel, bajo la protección de Dios:

> «Les daré un pastor único que las pastoree: mi siervo David; él las apacentará, él será su pastor... Y vosotros sois mis ovejas, ovejas de mi rebaño, y yo soy vuestro Dios –oráculo del Señor–» (*Ez 34,23.31;* cf. *Zac 10,2,12*).

De modo semejante, Miqueas, refiriéndose al futuro gobernante, que provendrá de Belén, dice:

> «En pie pastoreará con la autoridad del Señor, en nombre de la majestad del Señor, su Dios; y habitarán tranquilos» (*Miq 5,3;* también *2,12* y *4,6-7*).

Y como sabemos por los *Salmos de Salomón,* escritos menos de cien años antes del ministerio de Jesús, esta esperanza siguió viva. En dichos salmos el Mesías real que ha de llegar es presentado de la siguiente manera:

> «Es fuerte en acciones y poderoso en su fidelidad a Dios, apacentando el rebaño del Señor con justicia y fidelidad. No le permitirá a ninguno flaquear mientras es apacentado» (Salmo de Salomón 17,40-41)[2].

Así pues, de nuevo hemos de concluir que el hecho de que Jesús emplee la metáfora de las ovejas y el pastor de la manera en que lo hace sólo puede tener para nosotros, en este punto, un significado: Jesús concibió su misión a partir de estas antiguas esperanzas proféticas; entendió su misión y la de sus discípulos como implementación de estas esperanzas, como realización de las expectativas que Israel abrigaba para los nuevos tiempos. *Ellos estaban reuniendo a las ovejas dispersas de Israel,* reconstituyendo el rebaño de Dios para ponerlo bajo su cuidado y protección. Sus contemporáneos entenderían ciertamente así, en esos términos, el uso que él hacía de aquellas imágenes.

[3] *(Nueva) alianza.* Una de las narraciones que más vivas permanecieron en el recuerdo que las Iglesias primitivas guardaban de Jesús fue la de la

---

2. Versión castellana de A. PIÑERO SÁENZ, en (A. Díez Macho [ed.]) *Apócrifos del Antiguo Testamento,* vol. III, Cristiandad, Madrid 1983, p. 55.

última cena que Jesús compartió con sus discípulos. No sólo es recogida por cada uno de los tres primeros Evangelios, sino también por Pablo, quien escribe sobre el hecho unos veinte años después y cita una tradición ya muy antigua (*1.Co 11,23-25*). El punto que aquí nos interesa es que, en todas estas versiones, de la última cena se habla como de una comida de alianza... o de nueva alianza.

Mt 26,28 / Mc 14,24:	*Lc 22,20 / 1 Co 11,25:*
«Ésta es la sangre mía de la alianza, que se derrama por todos».	«Ésta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre (que se derrama por vosotros)».

Sean cuales fueren las palabras exactas pronunciadas por Jesús, lo importante para nosotros se resume en lo siguiente: Jesús previó su muerte y la describió como un *sacrificio de alianza.*

Tampoco aquí habría tenido ningún judío duda alguna acerca del significado de la imagen. El episodio de *Ex 24,3-8* le habría venido a la mente. Moisés ofreció un sacrificio para sellar la alianza acordada entre Dios e Israel, según la cual Dios se había comprometido a ser su Dios, y ellos a obedecer «todo lo que manda el Señor» (esto es, la ley):

> «Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al pueblo, diciendo: "Ésta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros a tenor de estas cláusulas"» (*Ex 24,8*).

Lo que implican las palabras de Jesús es que él entendió su muerte como un nuevo sacrificio de

alianza que marcaba el inicio de una flamante o nueva alianza entre Dios y su pueblo. Una vez más, aquí la idea de una nueva alianza evocaría casi con seguridad la promesa de *Jr 31,31-34* de que el Señor establecería con la Casa de Israel una nueva alianza, una alianza más apropiada para los nuevos tiempos.

Para quienes compartían con él la comida y bebían del mismo cáliz, aquello tenía un profundo alcance. De igual manera que para sus antepasados la sangre del antiguo sacrificio de alianza había significado un compromiso que les había hecho partícipes de la alianza del Sinaí, así también la sangre del sacrificio de la nueva alianza suponía para los discípulos un compromiso que les hacía partícipes de la nueva alianza. Así pues, que ellos bebieran la sangre equivalía a expresar su asentimiento a esta nueva alianza y tomar parte en ella. Suyo sería, en el nuevo eón, el reinado sobre la «Casa de Israel». Y de la misma forma que quienes tomaban parte en la fiesta de Pascua se identificaban con sus antepasados de la generación del éxodo y el Sinaí, con quienes fue establecida la alianza, así también los discípulos se veían a sí mismos como el Israel del tiempo final.

En todos estos casos, las pruebas son sólidas, y las implicaciones claras. Jesús entendió su tarea como algo más que una convocatoria dirigida a individuos dispersos; el seguimiento tenía para él una dimensión corporativa. De hecho, *consideró que, en cierto sentido, los discípulos constituían o simbolizaban las doce tribus de Israel en el final de este eón; o sea, constituían o simbolizaban a*

Israel como rebaño de Dios que se halla bajo la protección del poder real de su dueño; al Israel de la nueva alianza.

Otras consideraciones, sin embargo, no están tan claras.

Otras consideraciones

[4] *¿Habló Jesús de «la Iglesia»?* Existen sin duda dos pasajes, ambos de Mateo y ambos atribuidos a Jesús, que cualquier investigación que aborde la pregunta de si Jesús tuvo la intención de fundar Iglesia no puede menos que citar:

> «Pues yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta Piedra construiré mi Iglesia, y el imperio de la Muerte no la vencerá» (*Mt 16,18*).
>
> «Si tu hermano te ofende, ve y amonéstalo, tú y él a solas. Si no te hace caso, hazte acompañar de uno o dos, "para que el asunto se resuelva por dos o tres testigos". Si no les hace caso, informa a la Iglesia. Y si no hace caso a la Iglesia considéralo un pagano o un recaudador» (*Mt 18,15-17*)[3].

Sin embargo, hay que considerar muy dudoso que estas palabras fueran pronunciadas por Jesús durante su ministerio. [a] Aunque ello no sea decisivo, ambos pasajes están recogidos sólo en Mateo. [b] Además, el primer pasaje tiene toda el

3. También aquí nos hemos permitido alterar la traducción de Luis Alonso Schökel, quien, en lugar de «Iglesia», utiliza la palabra «comunidad» [*Nota del traductor*].

aspecto de ser una elaboración de una tradición más antigua y más breve preservada en el Evangelio de Marcos, donde la respuesta de Jesús ante la confesión de Pedro es mucho más ambivalente. Y una elaboración reinterpretativa de estas características, con el objetivo de resaltar la importancia de la confesión de Pedro, sería una manera bastante aceptable de presentar y transmitir la forma más antigua de la tradición. [c] El segundo pasaje parece ser, de forma aún más clara, una elaboración de la tradición jesuánica a la luz del esquema organizativo que de hecho se desarrolló una vez que Jesús ya no estaba allí para decidir. Y el uso de «pagano o recaudador» con un tono tan negativo sería probablemente expresión de la perspectiva de una de las primeras Iglesias cristianas, marcadamente judía, más que de la del propio Jesús (véase de nuevo el capítulo 4). Así pues, si lo que vamos buscando es la manera en que Jesús comprendió su misión, y no tanto la forma en que esta visión fue interpretada y transmitida en las distintas Iglesias del siglo I, es poco probable que lo encontremos aquí.

Al mismo tiempo, merece la pena hacer notar que el término empleado en ambos pasajes para «Iglesia» es la misma palabra que en la traducción griega del Antiguo Testamento habitualmente encontramos referida a la asamblea de Israel. Un buen ejemplo de este uso lo encontramos en el discurso de Esteban en *Hch 7,38,* cuando habla de la asamblea de Israel en el desierto. Así pues, la palabra aramea (o hebrea) equivalente podría remontarse ciertamente a Jesús. En su origen habría sig-

nificado simplemente la reunión de los discípulos de Jesús, pero con el matiz de que estas asambleas de los discípulos de Jesús eran el equivalente de la asamblea de Israel reunida bajo la alianza del Sinaí. La «*Iglesia*» es la *asamblea israelita de la nueva alianza.* Aquí vemos reflejado de nuevo un notorio sentido de continuidad entre los primeros seguidores de Jesús y el Israel de Dios.

[5] Igualmente discutido es el significado de la esperanza de Jesús en una *llegada inminente del reino de Dios.* Esto ya lo hemos señalado en el capítulo 2, y aquí sólo es necesario recordar los testimonios según los cuales parece que Jesús esperó que el final de la historia aconteciera mientras viviera todavía su propia generación (*Mc 9,1; 13,30; Mt 10,23*). La pregunta es obvia: ¿habría planeado Jesús el establecimiento de una organización si hubiera esperado un final inminente y, con él, la superación de tales organizaciones?

La pregunta es obvia, no así la respuesta. Los miembros de la comunidad de Qumrán parecen haber estado igualmente convencidos de que pronto se les vendría encima el fin del mundo. Pero ello no les impidió organizarse. Al contrario, el hacerlo tenía como objetivo, en gran parte, prepararlos para la crisis del final definitivo y sus secuelas. De igual manera, como señalaremos más adelante, también las Iglesias primitivas pensaban que el retorno de Jesús tendría lugar enseguida. Pero ello no les impidió lo más mínimo organizarse como tales. Así pues, que Jesús entendiera el fin de la

historia y el juicio final como inminentes no le habría impedido fundar una comunidad.

Por otra parte, la comunidad que él tenía en mente era la comunidad de los nuevos tiempos. El papel atribuido a los doce en *Mt 19,28* incluye la participación en el juicio final (juzgar a las doce tribus de Israel). El rebaño es el rebaño de Israel, reagrupado bajo el reinado del propio Dios tras la dispersión que ha caracterizado la edad presente. La referencia a la (nueva) alianza sellada con la sangre de Jesús va de la mano con la promesa de Jesús de que no beberá del fruto de la vid hasta que lo beba de nuevo en el reino de Dios (*Mc 14,25; Lc 22,18*). Otra cuestión es cuánto de todo ello puede ser aplicado, sin más, a una Iglesia que continúa perteneciendo en gran medida a esta edad, a una Iglesia que todavía reza para que venga el reino de Dios.

[6] Lo más enigmático de todo es la alusión de Jesús a un *nuevo templo.* Durante el juicio a que fue sometido, a Jesús le acusaron, evidentemente, de haber dicho algo de este tenor: «Yo he de destruir este templo, construido por manos humanas, y en días construiré otro, no con manos humanas» (*Mc 14,58*). En el relato de Marcos, esto es calificado como falso testimonio contra Jesús. Y lo que de ahí se desprende, presumiblemente, es que quienes con posterioridad se burlaron de él en los mismos términos, mientras colgaba en la cruz, estaban igual de mal informados (*Mc 15,29*). Pero Marcos también presenta a Jesús prediciendo la destrucción del templo (*Mc 13,2*). Y en el Evan-

gelio de Juan, Jesús aparece incluso diciendo algo bastante similar a la declaración calificada como falsa por Marcos: «Jesús les contestó: "Derribad este templo, y en tres días lo reconstruiré"» (*Jn 2,19*). Además, la acusación contra Esteban, recogida en *Hch 6,14,* implica que él también dio testimonio de que Jesús había afirmado algo acerca de destruir el templo. Así pues, y aunque no podemos establecer con certeza qué fue lo que dijo, todo parece indicar que Jesús proclamó, en efecto, algo acerca del final del templo y, probablemente, también algo acerca de su reconstrucción o sustitución por un nuevo templo.

Lo que a nosotros nos interesa radica, por supuesto, en el significado del templo. Éste era el centro cultual de toda la religión israelita. La religión en su conjunto –y la entera vida religiosa de las gentes, especialmente los sacrificios, tanto diarios como especiales, diezmos y grandes fiestas– estaba organizada en torno a él. Hablar de la destrucción del templo era tanto como prever una forma y unas pautas de religión –de organización y vida religiosa– radicalmente distintas. Pero hablar de un nuevo templo podía entenderse como alusión a un nuevo centro de culto, a una nueva forma y pauta de religión organizada igualmente en torno a un templo, a un santuario donde Dios se hiciera presente en medio del pueblo con el que había establecido su alianza. Para muchos judíos de la época de Jesús, una visión así no era ni mucho menos extraña (cf. *Ez 40-48* y el Rollo del templo de Qumrán). Y el hecho mismo de utilizar la imagen de un «templo», a no ser que se hiciera

en un sentido harto translaticio, significaba evocar la imagen de una religión altamente organizada y una práctica religiosa muy estructurada. Lamentablemente, sin embargo, toda esta tradición resulta más bien oscura, y no nos es posible conocer con certeza qué fue lo que Jesús realmente dijo. Por tanto, tampoco podemos saber a ciencia cierta qué fue lo que quiso decir. ¿Deseaba Jesús que la comunidad del final de los tiempos tuviera un centro cultual (templo) o, más bien, alguna otra forma de culto que aboliera la necesidad de tal centro (cf. *Jn 4,21-24; 1 Co 3,16; Ef 2,19-22; 1 Pe 2,5; Ap 21,22*)?

* * *

No hemos adelantado mucho, pues, con respecto a donde nos encontrábamos al concluir el examen de las consideraciones principales. Por una parte, sin embargo, se ha reforzado el grado de continuidad entre el «Israel que era» y el seguimiento al que Jesús llamaba. Lo que buscaba no era un modelo esencialmente diferente de religión, sino *una comunidad que se entendiera a sí misma como la realización de las esperanzas de Israel en la era venidera.* Tendremos que indagar con más profundidad cuáles son las implicaciones de todo ello. Pero, por otra parte, sigue estando poco claro hasta qué punto la visión de comunidad que tenía Jesús atañe a la nueva era en la que el reinado de Dios será plenamente efectivo; hasta qué punto puede ser aplicada a la Iglesia que todavía se encuentra a la espera del reino. Si Jesús habló de la comunidad

de la nueva alianza como realización de las esperanzas judías para la nueva era, ¿podemos nosotros, por nuestra parte, hablar de las Iglesias postpascuales como realización de lo que Jesús imaginaba? Tal vez sea ésta, de nuevo, una pregunta más fácil de hacer que de responder. Pero no por ello es menos importante formularla, puesto que así tenemos presente al menos que la contestación afirmativa no se puede dar por supuesta.

Una tarea más modesta consiste en intentar caracterizar el seguimiento de Jesús tal como fue vivido en la práctica durante su ministerio. Cabe presumir que las esperanzas y objetivos de Jesús –cualesquiera que fueran– reverberaron de algún modo en la comunidad de discípulos que, de hecho, se congregaron a su alrededor. El modelo de seguimiento que los discípulos conocieron de primera mano debió de influir en la manera en que ayudaron a moldear las Iglesias que posteriormente fundaron o de las que formaron parte. Conseguir una idea más clara de estas características de la vida en común de los discípulos debería ofrecernos todavía alguna clase de pauta o lista de criterios con la que evaluar las Iglesias que siguieron, las cuales, *mutatis mutandis,* aún están con nosotros.

Características de la comunidad

Jesús llamó, para que lo siguieran, a individuos variados. De aquel grupo amplio, que incluía a pobres, a recaudadores, a pecadores y a mujeres,

escogió a un grupo más pequeño de doce. En cuanto discípulos y acompañantes suyos, les animó a vivir de acuerdo con los aspectos más relevantes de su propio mensaje y comportamiento: a compartir las comidas de una manera que reflejara el carácter del reinado de Dios; a conducirse en sábado como aquellos para quienes el sábado fue creado; a amar, perdonar y servir; a considerarse a sí mismos como el rebaño de Dios, como miembros de la comunidad de la nueva alianza. ¿Qué significó todo esto para su vida en común? ¿Qué era lo que caracterizaba su agrupamiento, su asamblea como el Israel del final de los tiempos, su estructura como «Iglesia»?

Centralidad de Jesús

Un aspecto sobresale de inmediato. Se trataba de *una comunidad congregada en torno a Jesús.* Ser discípulo significaba, ante todo, seguirle. El reino que Jesús proclamó era el reino de Dios, pero fue él quien lo declaró ya presente, ya operativo en y a través de su propio ministerio. La fe que elogió en aquellos a quienes curó fue la fe en el poder de Dios, mas aquél era un poder que irrumpía a través de él. Animó a sus discípulos a vivir ante Dios como niños, confiando en la providencia de Dios, pero la oración de íntima y familiar filiación que les enseñó (*Lc 11,2*) era un eco de su propia oración de «Abba, Padre» (*Mc 14,36*). Como señalaremos más adelante, a estos discípulos los envió a cumplir una misión, pero se trataba de tomar parte

en su propia misión, de difundir su mensaje (*Mt 10,7*), de expulsar demonios «en su nombre» (*Lc 10,17*). El único intento que hicieron de actuar de forma independiente concluyó en fracaso (*Mc 9,18*). En cierto sentido, lo más chocante de todo fue que eligiera precisamente a doce. Jesús no se cuenta a sí mismo como uno de los doce, como uno del grupo que había de simbolizar al Israel del final de los tiempos. Él se sitúa frente a ellos; para ellos, él es aquel que los ha escogido para ser «los doce».

Igualmente llamativo es el hecho de que en ninguna de las tradiciones evangélicas se presente a los doce desempeñando algún tipo de función jerárquica dentro del grupo más amplio de los discípulos de Jesús. Ellos tienen una relación más estrecha con él y actúan como sus ayudantes y enviados, pero su función no consiste en ser intermediarios suyos. Todos cuantos lo deseen pueden dirigirse directamente a Jesús; y cuando alguien trata de intervenir y disponer, ya sea uno de los doce o cualquier otro, por lo general es reprendido (*Mc 9,38-39; 10,13-14; Lc 7,39ss*). Nada sugiere que los doce actuaran como «sacerdotes» con respecto a la «laicidad» de los demás. El discípulo depende directamente de Jesús, no de la mediación de otros. Incluso cuando Mateo introduce la perícopa según la cual a Pedro se le otorga poder para atar y desatar (*Mt 16,19*), queda suficientemente claro que, para este evangelista, Pedro es una figura simbólica en relación con tales asuntos (como también ocurre en el otro añadido de *Mt 14,28-31:* «¡Desconfiado!»). Y bien se preocupa de incluir

una perícopa distinta, según la cual el poder de atar y desatar es conferido a los discípulos como grupo (*Mt 18,15-20*). *Mt 23* contiene, de hecho, advertencias muy explícitas contra los intentos de reclamar cualquier tipo de autoridad intermedia, pues ello podría desvirtuar la autoridad que pertenece en exclusiva a Dios y a su Cristo:

> «Vosotros no os hagáis llamar maestros, pues uno sólo es vuestro maestro, mientras que todos vosotros sois hermanos. En la tierra a nadie llaméis padre, pues uno solo es vuestro Padre, el del cielo. Ni os llaméis instructores, pues vuestro instructor es uno solo, el Mesías. El mayor de vosotros sea vuestro servidor. Quien se ensalza será humillado, quien se humilla será ensalzado» (*Mt 23,8-12*).

Esto último es la versión que da Mateo de la enseñanza que Jesús parece haber impartido en más de una ocasión. Y de nuevo, como sucede con la mayoría del material que acabamos de examinar, es probable que el evangelista haya reelaborado una tradición anterior interpretándola desde su propio punto de vista. La tentación de regodearse en el honor del rango y el prestigio del título es característica de las comunidades humanas, incluida la Iglesia. No obstante, las versiones anteriores son igualmente enfáticas:

> «Por el camino iban discutiendo quién era el más grande. Se sentó, llamó a los doce y les dijo: "Si uno aspira a ser el primero, sea el último y servidor de todos"» (*Mc 9,34-35*).

El pasaje que viene a continuación ya lo hemos citado en el capítulo 4. Jesús reprende a aquellos

discípulos suyos que desean un poder y una autoridad privilegiados que los distingan de los demás y les hagan superiores al resto:

> «Sabéis que entre los paganos los que son tenidos por jefes tienen sometidos a los súbditos, y los poderosos imponen su autoridad. No será así entre vosotros; antes bien, quien quiera entre vosotros ser grande, que se haga vuestro servidor; y quien quiera ser el primero, que se haga vuestro esclavo» (*Mc 10,42-44*).

La pauta que debe regir las relaciones dentro de la comunidad de los discípulos de Jesús no es el modelo jerárquico de los reinos de la tierra o las estructuras políticas, sino un modelo bien diferente. Aquí los valores normales de la sociedad son invertidos por completo, y al esclavo, al que ocupa el nivel más bajo de la sociedad humana, se le otorga el puesto más distinguido. Aquí la grandeza no se mide por la autoridad ejercida, sino por el servicio prestado. Y aquí es el propio Jesús quien, una vez más, sienta el ejemplo que los discípulos deben seguir (*Mc 10,45*).

En resumen, *la centralidad de Jesús y la inmediatez y el carácter directo de la relación del discípulo con Jesús* parecen haber sido aspectos importantes de la comunidad de los discípulos durante el ministerio de Jesús.

Círculos de seguimiento

Un segundo aspecto interesante es que, por lo que respecta al ministerio de Jesús, no parece haber existido una distinción real entre quienes literalmente lo seguían y el círculo mucho más amplio de personas que él también reconocía como discípulos. Ello no impide que se pueda hablar de círculos concéntricos de seguimiento. El discípulo más cercano a Jesús era, tal vez, el «discípulo amado» del que habla el Evangelio de Juan (*Jn 13,23; 19,26; 20,2*). Tenemos que decir «tal vez», ya que a este discípulo amado sólo lo menciona el cuarto Evangelio, y no está claro si se trata únicamente de un símbolo del seguimiento o si también alude a un individuo histórico anónimo. Pero, sea cual sea la respuesta a este enigma, ciertamente podemos hablar de un círculo íntimo de tres: Pedro, Santiago y Juan. De hecho, se mencionan varias ocasiones en las que Jesús parece especialmente interesado en mantenerlos cerca de él, hasta el punto de excluir a los demás (*Mc 5,37; 9,2; 13,3; 14,33*). Y luego estaba, por supuesto, el propio círculo de los doce, el grupo que Jesús había escogido deliberadamente «para que convivieran con él y para enviarlos a predicar» (*Mc 3,14*).

Sin embargo, hay que hablar además de un círculo más amplio de discípulos, quienes también literalmente lo seguían. Es evidente que Jesús no llamó al seguimiento sólo a los doce (*Mc 10,21.52; Lc 9,59*). *Hch 1,23* menciona, entre aquellos que habían estado con Jesús desde el comienzo, a José, llamado Barsabas, y Matías. Y

sabemos de otros, incluidas algunas mujeres, que también lo acompañaban: «María Magdalena, de la que habían salido siete demonios; Juana, mujer de Cusa, mayordomo de Herodes, Susana y otras muchas» (*Lc 8,2-3*); «María Magdalena, María madre de Santiago el menor y de José, y Salomé, las cuales, cuando estaba en Galilea, lo habían seguido y servido; y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén» (*Mc 15,40-41*).

Asimismo, había discípulos que, evidentemente, permanecían en su casa. Por ejemplo, Marta y María (*Lc 10,38-42; Jn 11*) y el propietario del cenáculo (*Mc 14,13-15*). Indudablemente, ellos no entendían el discipulado como un seguimiento literal, pero, no obstante, eran discípulos. Al igual que con las mujeres acomodadas que atendían a los discípulos «con sus bienes» (*Lc 8,3*), el seguimiento en su caso no exigía la venta de las posesiones y el abandono del hogar. Aquí deberíamos incluir también a José de Arimatea, «que esperaba el reinado de Dios» (*Mc 15,43*) y a quien Mateo y Juan llaman discípulo (*Mt 27,57; Jn 19,38:* pero «clandestino..., por miedo a los judíos»).

Todavía más llamativo es el episodio en el que se recuerda cómo la madre y los hermanos de Jesús se llegaron donde él e intentaron que dejara de enseñar:

> «La gente estaba sentada en torno a él y le dicen: "Mira, tu madre y tus hermanos [y hermanas] están fuera y te buscan". Él les respondió: "¿Quién es mi madre y mis hermanos?". Y mirando a los que estaban sentados en círculo alrededor de él, dice: "Mirad, mi madre y mis hermanos. Pues el que

cumpla la voluntad de mi Padre del cielo, ése es mi hermano y hermana y madre"» (*Mc 3,32-35*).

Ésta es, sin duda, una interpelante redefinición de límites. A quien «cumpla la voluntad de mi Padre» Jesús lo reconoce como familiar suyo, como alguien unido a él con la intimidad de los lazos de familia. *Igual que el discípulo que dice «Padre», así también el que cumple la voluntad de Dios pertenece a la intimidad del círculo familiar de Jesús.*

Pero Jesús mira aún más allá:

«Juan le dijo: "Maestro, vimos a uno que echaba demonios en tu nombre y se lo impedimos, porque no va con nosotros". Jesús respondió: "No se lo impidáis. Uno que haga un milagro en mi nombre no puede luego hablar mal de mí. Quien no está contra nosotros está a nuestro favor"» (*Mc 9,38-40*).

La reprobación por parte de los discípulos es evidente. Había allí un hombre que no pertenecía a su círculo y que, no obstante, actuaba en nombre de su maestro, sin pedirle primero permiso a él, y se autoincluía en sus filas. Jesús, sin embargo, se mostró dispuesto a dejarle hacer. Ni lo desautorizó ni le exigió convertirse en discípulo de manera explícita y formal. El hecho de que, en su nombre, estuviese contribuyendo a aliviar a personas que padecían sufrimientos era ya prueba suficiente de que Dios favorecía su labor. Y, para Jesús, con eso bastaba. Él estaba dispuesto, en otras palabras, a *reconocer una categoría de discípulos al margen del círculo de aquellos que formalmente lo habían confesado.*

Finalmente, si nos tomamos en serio las ideas que hemos subrayado en los tres últimos capítulos, tendremos que admitir la existencia de un círculo todavía más amplio de discípulos: los que son como niños, los pobres y los pecadores. En el reino de Dios, nos dice Jesús, sólo pueden entrar quienes se han convertido y se han hecho como niños; además, «quien se humille como este niño es el más grande en el reino de Dios» (*Mt 18,3-4*). El reino de Dios, afirmó también, pertenece a los pobres (*Lc 6,20*). Y, según él, el pecador que reconoce que tiene necesidad de la misericordia de Dios es aceptado por éste, sin que se mencione en modo alguno la profesión formal como discípulo suyo (*Lc 18,14*). De manera semejante, en la parábola de las ovejas y las cabras, es con los individuos anónimos de todas las naciones, con los hambrientos, sedientos, inmigrantes, desnudos, enfermos y presos, con quienes se identifica Jesús: «Os aseguro que lo que [no] hayáis hecho a estos mis hermanos menores [no] me lo hicisteis a mí» (*Mt 25,40.45*). No puede existir un círculo más amplio de discípulos.

Este reconocimiento de la existencia de círculos concéntricos de seguimiento, con Jesús en el centro, nos conduce directamente a una tercera nota característica.

Apertura

El rasgo más llamativo de todos era, tal vez, la *apertura de la comunidad de discípulos.* Podemos formular este punto según la característica ante-

rior. No es posible hablar de líneas divisorias nítidas entre los diversos círculos de seguimiento, y mucho menos de barreras entre ellos. Los distintos círculos se solapan. Quizá María, la hermana de Marta, o María Magdalena estaban más próximas a Jesús que algunos de los doce. A «quienes cumplen la voluntad de Dios» Jesús los reconoce como miembros de su familia. No hace de la adhesión consciente al seguimiento un requisito para ser aceptado. El discípulo debe buscar lo que, de alguna manera, ya pertenece a los pobres y a los que son humildes como niños (el reino de Dios).

Cuando, además, tomamos en consideración las conclusiones del capítulo 4, el punto en cuestión cobra mayor claridad aún. Jesús protestó enérgicamente contra aquellos que querían erigir límites para excluir a otros. Y cuando los discípulos pretendieron hacer algo semejante (como en *Mc 9,38*), la respuesta de Jesús fue igual de contundente. La comunidad de sus discípulos no debe considerarse a sí misma un grupo exclusivo, un grupo que se define por oposición a aquellos que deja fuera. Al contrario, según la propia caracterización de Jesús, ha de ser un grupo abierto a los pobres y a los pecadores, a «cualquiera que cumple la voluntad de Dios», a todo aquel «que no está contra nosotros». El «nosotros» que caracteriza el seguimiento de Jesús no se traza para excluir a «ellos». Es un «nosotros» inclusivo, abierto a los extraños, dispuesto a identificarse con los marginados y a reconocer una comunidad en el seguimiento, o en la pertenencia a la familia de Dios,

que va más allá de otros signos de identidad más visibles y formales.

El área donde más evidente resulta el contraste con otros grupos religiosos judíos de la época es la de los *ritos*. Como, desde hace mucho tiempo, vienen enseñándonos los sociólogos y antropólogos, los ritos son una de las formas en que los grupos expresan lo distintivo de su identidad y se diferencian de otros grupos. Y así era también entonces, en especial a través de dos tipos de acontecimientos rituales. El primero era el *bautismo* o, más en general, las abluciones rituales. A los discípulos de Juan el Bautista les distinguía el hecho de que se habían dejado bautizar por él. Los esenios de Qumrán exigían, como condición para seguir perteneciendo a la comunidad, la práctica regular de un ritual de purificación. Pero Jesús no planteaba tales exigencias ni realizaba tales ritos. Es bastante probable que, en los comienzos de su misión, él –o al menos sus primeros discípulos– asumieran como propia la práctica del Bautista (*Jn 3,22.26; 4,2*). Pero, si fue así, es evidente que pronto la abandonó. En el período principal de su actividad, tras el encarcelamiento del Bautista, momento en que los tres primeros Evangelios comienzan el relato de su misión, no se hace ciertamente ninguna mención del bautismo. Parece que, durante la mayor parte de su ministerio, Jesús ignoró o fue más allá o se distanció de la práctica del Bautista. Ni siquiera el bautismo debía ser un requisito para el seguimiento; la ablución ritual no podía convertirse en una barrera que el candidato a discípulo tuviera que superar y que luego sirviera para sepa-

rar a «limpios» de «impuros». En última instancia, el cumplimiento de la voluntad de Dios no dependía de tales expresiones rituales.

En segundo lugar, ya hemos señalado el hecho de que la *comensalidad* de Jesús alcanzaba a recaudadores y pecadores. La hermandad de mesa que practicaba Jesús no era en modo alguno una celebración ritual sólo para los «de dentro», un momento sacramental del que estaban excluidos los que no eran discípulos. Al contrario, era justamente el talante abierto de Jesús a este respecto lo que tan irritante resultaba. El contraste con los grupos fariseos era manifiesto, pues a su escrupulosidad en esta precisa cuestión debían los fariseos su apodo («los que están separados»). Para muchos fariseos, la hermandad de mesa de Jesús revelaba la informalidad del frívolo y del descuidado. Sin embargo, ese talante abierto era para Jesús expresión constitutiva de la buena noticia que se le había encargado anunciar.

Parece que Jesús también criticó a la comunidad de Qumrán en este punto. El ideal de pureza y perfección de la asamblea mesiánica que caracterizaba a este grupo se refleja en la *Regla de la Congregación,* que figura como Apéndice de la *Regla de la Comunidad:*

> «Que ningún hombre contaminado por alguna de las impurezas de hombre entre en la asamblea de éstos... Y todo el que está contaminado en su carne, paralizado en sus pies o en sus manos, cojo, ciego, sordo, mudo, o contaminado en su carne con una mancha visible a los ojos, o el anciano tambaleante que no puede mantenerse firme en medio de la

asamblea, éstos no entrarán a ocupar su puesto en medio de la congregación de los hombres famosos, porque los ángeles de santidad están en medio de su congregación» (1QSa 2,3-9)[4].

En muy marcado contraste, Jesús sugiere a su anfitrión en una ocasión: «Cuando des un banquete, invita a pobres, lisiados, cojos y ciegos» (*Lc 14,13*) –precisamente aquellos que aparecen mencionados de forma destacada en la lista de excluidos de Qumrán–. Y en la parábola que sigue, en la que el relato de un banquete sirve una vez más como imagen del reino de Dios, al criado se le ordena que traiga al banquete justamente a los mismos grupos de personas: «a pobres, lisiados, ciegos y cojos» (*Lc 14,21*). Son los ritualmente inaceptables quienes participarán en el banquete del reino de Dios, y la comunidad de la nueva alianza debería expresar ese carácter del reino de Dios en su vida interna y en la manera de definir su comensalidad.

El carácter abierto del seguimiento de Jesús, y el de los círculos de discípulos en torno a él con respecto a los círculos de discípulos aún más amplios, era uno de los aspectos más inquietantes y provocadores de todo el ministerio de Jesús. Los círculos más amplios a los que él hacía referencia incluían, por supuesto, a muchos que no conocían o no confesaban el nombre de Jesús («círculos de

---

4. Versión castellana de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, pp. 177-178 [*Nota del traductor*].

seguimiento» es el nombre que nosotros les damos). En consecuencia, una de las pruebas fundamentales que confirman que estamos ante el seguimiento de Jesús es la disposición a descubrir y reconocer que ese seguimiento está realmente presente incluso allí donde no ha sido profesado de manera formal.

Misión

Es preciso mencionar otras dos características de la vida compartida de los primeros discípulos, pues tienen que ver directamente con la comprensión del seguimiento como empresa colectiva. La primera es la *misión.* Según *Mc 3,14,* Jesús designó a doce «para que convivieran con él y para enviarlos a predicar». El relato de cómo llamó en los inicios a los hermanos pescadores, Pedro y Andrés, incluye una imagen memorable: «Veníos conmigo, y os haré pescadores de hombres» (*Mc 1,17*). Y la misión de los doce ocupa un lugar destacado en los tres primeros Evangelios (*Mc 6,7-13; Mt 10; Lc 9,1-6;* también *10,1-12*). Extremadamente llamativa es la manera en que el encargo plantea que la suerte de los misioneros depende del éxito (o fracaso) de su misión. No deben llevar ni equipaje ni provisiones ni dinero; deben depender enteramente de la hospitalidad que les ofrezcan en las ciudades y pueblos en los que entren (*Mt 10,9-11*). Se ponen en camino en nombre de Jesús y en nombre del que ha enviado a Jesús (*Mt 10,40*). Así, la prueba de que han sido enviados

por Dios radicará tanto en el éxito de su misión como en el hecho de que verán cubiertas sus necesidades materiales. Y cuando no sean recibidos, seguirán caminando hasta la siguiente ciudad (*Mt 10,13-14*).

Todo esto se dice en referencia a los doce. Pero ya indicamos que a los círculos de seguimiento pertenecen quienes permanecieron en casa tanto como quienes literalmente lo siguieron. El encargo de la misión lo reciben quienes salen a evangelizar (los doce), pero no todos son evangelizadores. Hay algunos que deben dejarlo todo –hogar, familia y propiedades (*Mc 10,28-29*)– para unirse a Jesús en su vida como predicador itinerante. Pero hay otros que tienen una obligación prioritaria con su esposo o esposa (*Mc 10,7-9*) y cuya aportación a la misión es orar para que el señor de la mies envíe braceros a su mies (*Mt 9,37-38*), u ofrecer hospitalidad y sustento a quienes están de camino. Observamos aquí de nuevo la importancia de la dimensión comunitaria del seguimiento. En una comunidad no todas las responsabilidades del seguimiento recaen sobre todos los discípulos, o sobre todos por igual. Y en una comunidad orientada a la misión eso significa que la comunidad está dispuesta a sustentar a aquellos de sus miembros dedicados más de lleno a las tareas evangelizadoras y a la misión en nombre de la comunidad y de su Señor.

No menos importantes resultan aquí los dichos que sólo se encuentran recogidos en Mateo, los cuales podrían ser versiones elaboradas de metáforas que usó Jesús:

> «Vosotros sois la sal de la tierra: si la sal pierde el gusto, ¿con qué la sazonarán? Sólo vale para tirarla y que la pise la gente. Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad construida en lo alto de un monte. No se enciende un candil para taparlo con un celemín, sino que se pone en el candelero para que alumbre a todos en la casa. Brille vuestra luz ante los hombres, de modo que, al ver vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre del cielo» (*Mt 5,13-16*).

Existe una dimensión de la misión que consiste simplemente en el testimonio de una vida vivida para Dios, clara y radiante por su índole bondadosa, una vida que le da sabor a lo que es insípido y preserva la utilidad de lo que, de otro modo, se echaría a perder. Y esto no es tarea de un único discípulo. Una «ciudad construida en lo alto de un monte» es una comunidad organizada, una comunidad que se ha posicionado y revela su carácter con tanta claridad que los demás no pueden dejar de percibirla. Entre los rasgos de una comunidad semejante están los que hemos destacado en los capítulos 3 y 4.

Así pues, la idea del discipulado como *comunidad organizada para sustentar a misioneros que se acercan a otros con urgencia evangelizadora y para ofrecer testimonio por la calidad misma de su vida comunitaria* estaba presente desde el principio. Que se preservaran y adaptaran estas tradiciones jesuánicas, relacionadas con el encargo de la misión y de la responsabilidad de cara a ella, indica hasta qué punto aquello continuó significando un mandato para los primeros cristianos in-

cluso después de Pascua. Fue sin duda este convencimiento de la importancia que tenía la misión, así como la abierta actitud hacia la participación de otros en la nueva comunidad, lo que hizo que el seguimiento de Jesús pronto desbordara los límites que dividían a los judíos de los gentiles. El interés en el impulso evangelizador fue ciertamente uno de los puntos en que los primeros cristianos se distinguieron de otros grupos judíos, y pronto se manifestaría como un factor principal de la expansión por la que el cristianismo se convirtió en una religión universal.

Sufrimiento

Sin embargo, es evidente también que Jesús entendió el *sufrimiento* como parte de lo que la misión lleva consigo. Según Mateo, Jesús envió a los doce «como ovejas entre lobos» (*Mt 10,16*) y les advirtió que estuvieran preparados para el arresto y la persecución, para la traición y las falsas acusaciones:

> «Os entregarán a los tribunales y os azotarán en sus sinagogas. Os harán comparecer ante gobernadores y reyes por mi causa, para dar testimonio ante ellos y los paganos... Un hermano entregará a la muerte a su hermano, un padre a su hijo; se rebelarán hijos contra padres y los matarán. Seréis odiados de todos por mi causa... Cuando os persigan en una ciudad, escapad a otra... Al discípulo le basta ser como su maestro, y al siervo como a su amo. Si al amo de casa lo han llamado Belcebú, cuánto más a sus empleados» (*Mt 10,17-25*).

Tal es el carácter del seguimiento al que llamó Jesús. El propio Jesús lo describe como parte de la bendición que supone ser discípulo, como motivo de alegría, pues el hecho de ser perseguidos vendrá a constituir la confirmación de que los discípulos son herederos de los profetas (*Mt 5,11-12; Lc 6,22-23*). El camino del seguimiento es el camino de la cruz: «Quien quiera seguirme, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame» (*Mc 8,34*). ¡Sólo «carga con su cruz» el que, condenado, la lleva hasta el lugar de ejecución!

En todo esto, los primeros cristianos nunca olvidaron que Jesús mismo era el modelo. Su vida y su ministerio habían desembocado en la muerte en cruz; a ello fue a lo que le condujo su proclamación del reino y su esfuerzo por vivir bajo el reinado de Dios. También eso era expresión de la vida del reino. La acogida que dispensó a los que estaban fuera atrajo sobre él la ira de los de dentro. Y aunque, naturalmente, los primeros cristianos se alegraban de que él hubiera resucitado de entre los muertos, algunos maestros, como Pablo, no les permitieron nunca olvidar que el camino hacia el reino atraviesa muchas tribulaciones (*Hch 14,22*), que sólo aquellos que compartan la muerte de Cristo podrán compartir también su resurrección (por ejemplo, *Rom 8,17*).

¿Rasgos de la Iglesia?

Éstas son, pues, algunas de las características de la comunidad de los discípulos de Jesús tal como él las concibió y como las Iglesias primitivas intenta-

ron llevarlas, al menos en cierta medida, a la práctica. Pero en diferentes lugares de este capítulo se han indicado otros «rasgos de la Iglesia». Llegados a la conclusión de este estudio sobre el carácter comunitario del seguimiento de Jesús, conviene, por tanto, resaltar unos cuantos de ellos –cabos adicionales en el modelo de Iglesia, elementos suplementarios en una posible lista de criterios con los que evaluar hasta qué punto una asociación cualquiera que diga ser Iglesia de Jesús da la medida del seguimiento al que él llamó–. He aquí cuatro.

[1] *Continuidad con respecto a Israel.* Si no diéramos especial importancia a este punto, no haríamos justicia al énfasis que reiteradamente ha ido apareciendo a lo largo de la primera línea de indagación que hemos desarrollado en este capítulo. Jesús vio a sus discípulos como símbolo del pueblo de la nueva alianza, del reagrupado rebaño de Israel. Él no tenía la más mínima intención de fundar una nueva religión. Es cierto que los Evangelios lo presentan solícito con los samaritanos y gentiles con quienes se encuentra, pero lo que les ofrece es tan sólo beneficiarse de la opulencia de Israel (*Mt 15,24-28; Jn 4,22*). Y aun cuando la misión a los gentiles se convirtió en uno de los aspectos destacados de la vida de las primitivas Iglesias, esta perspectiva de Jesús nunca se perdió de vista. Pablo, el gran apóstol de los gentiles, insiste en que los cristianos de origen gentil son como ramas de acebuche [olivo silvestre] injertadas en el olivo que es Israel (*Rom 11,17-24*). La eclesiología es

clara y consecuente. La Iglesia de Jesucristo es una forma de judaísmo. Los discípulos de Jesús son los judíos de la nueva alianza. La Iglesia es la asamblea escatológica de Israel.

[2] *Una Iglesia para una sola generación.* La esperanza que Jesús tenía en la llegada inminente del reino de Dios suele ser considerada un problema por los cristianos y los teólogos. ¡El reino que él anunció no ha aparecido! Sus discípulos rezan todavía pidiendo su venida. «Jesús proclamó el reino, y lo que vino fue la Iglesia». Pero hay en ello otro aspecto que suele pasarse por alto: el hecho de que Jesús entendió el seguimiento dirigido a una única generación. Él no vio necesidad alguna de una organización y estructura que se prolongara más allá de una generación. Aquí fueron de hecho, una vez más, las primeras Iglesias un eco verdadero de la perspectiva de Jesús, pues también ellas pensaron que era inminente el final de la historia y, con él, la nueva venida del Jesús exaltado (por ejemplo, *1 Tes 4,15-17*). Las instrucciones para la misión, que ellas asumieron como propias, contaban igualmente con un horizonte temporal reducido (*Mt 10,7-10*). Tampoco ellas pensaban en una Iglesia que tuviera que diseñar su organización y estructura con la idea de que se conservara para las generaciones futuras. Tras siglos de un judaísmo sumamente organizado, esta limitada perspectiva planificadora debió de ser uno de los aspectos más liberadores y estimulantes del seguimiento de Jesús. La misma perspectiva contribuía también al carácter abierto de éste, puesto

que no imponía estructuras formales ni a otras personas que también respondían positivamente a Jesús ni a quienes buscaban cumplir la voluntad de Dios por caminos que se salían de las estructuras más tradicionales.

[3] *Familia.* Jesús consideró su círculo de discípulos como una nueva familia. Quienes cumplían la voluntad de Dios, ésos eran su hermano y su hermana y su madre (*Mc 3,35*). Quienes hubieran dejado hogar, hermanos, hermanas, padre, madre o hijos para seguirle descubrirían que habían ganado una familia mucho más amplia de hermanos y hermanas, madres e hijos (*Mc 10,29-30*). La invitación a vivir en presencia de Dios, que conlleva hacerlo con la confianza de un niño que no duda que su padre le protege y vela por él (*Mt 7,7-11*), apunta en la misma dirección. Y no es en un conjunto de relaciones meramente individuales en lo que se está pensando: el niño-discípulo tiene hermanos y hermanas; la oración que se les ha enseñado como signo o privilegio de su seguimiento (el Padrenuestro) es una oración comunitaria (*Mt 6,9-13; Lc 11,1-4*). Este talante y esta forma de ver las cosas continuó también en las primeras Iglesias, como se refleja en el uso continuado de la oración del «Abba, Padre», en la convicción de que ser cristiano es ser coheredero con Cristo y en el hecho de reconocerse unos a otros como «hermanos», con Cristo mismo como hermano mayor (así, *Rom 8,15-17.29; 1 Jn 3,11-18*). Un énfasis pa-recido en el carácter familiar del seguimiento se deriva de la importancia que la comensalidad

tuvo para Jesús y los primeros cristianos. Una de las imágenes más distintivas que han aparecido en el estudio que venimos realizando es la de la mesa, con la familia de discípulos reunida a su alrededor disfrutando de la mutua compañía, y con Jesús como anfitrión.

[4] *Diversidad de ministerios.* Jesús propuso un modelo de seguimiento caracterizado por el servicio (*Mc 10,42-44*). Podríamos decir que se tomó en serio la palabra que traducimos por *ministerio.* «Ministerio» era lo que la misma metáfora sugería: servicio, la actividad del que sirve a otros, del que asiste a otros. Para Jesús, esto era algo completamente diferente del interés por un gobierno jerárquico y del poder y la autoridad de dominio. Pero su aceptación de lo que podríamos llamar diferentes «círculos de seguimiento» suponía también la aceptación de diferentes tipos de servicios y ministerios. Algunos literalmente le seguían, abandonaban su hogar, se comprometían en la misión y dependían del favor de otros. Otros permanecían en casa, y su ministerio consistía en ofrecer apoyo económico y en orar para que el amo de la mies mandara obreros a su mies. Otros más entendían, sin duda, que cumplir la voluntad de Dios significaba para ellos llevar a cabo un servicio fiel en su vocación, una vocación que Jesús *no* les pedía abandonar. Y otros, finalmente, en su deseo de ayudar a los pobres y necesitados, ni siquiera sabían que era como si se lo estuvieran haciendo a Cristo. Este punto tampoco se perdió en las primeras Iglesias, en las que en particular la imagen de

la Iglesia como cuerpo de Cristo ponía de relieve el hecho de que la unidad de la Iglesia depende de la diversidad de ministerios (*1 Co 12*).

Éstos eran algunos de los signos de la asamblea escatológica de Israel tal como Jesús se los planteó a sus discípulos y como ellos intentaron llevarlos a la práctica una vez que la presencia terrena de Jesús dejó de ser un hecho para ellos.

6
Reflexiones conclusivas

Recapitulación

A lo largo de este estudio hemos centrado nuestra atención en el seguimiento de Jesús entendido en un sentido muy específico: el seguimiento al que Jesús en persona llamó a sus oyentes durante su ministerio en la Palestina del siglo I. Los perfiles de esa llamada y ese seguimiento al que él llamaba están claros:

[1] *Tiene su origen y su centro en Dios.* El reinado de Dios, en su calidad de creador y como el único que puede reclamar lealtad y pedir responsabilidades a todos los seres creados, es el motivo principal del seguimiento. La llamada insta, ante todo, a orientar por completo la vida y el talante con que la vivimos de acuerdo con ese hecho, invita a buscar primero el reino de Dios. Es una llamada apremiante: demorar la respuesta puede ser no sólo peligroso, sino incluso funesto.

El seguimiento al que llamaba Jesús volvía del revés las convenciones sociales y religiosas de la época.

[2] *El primer puesto lo reserva para los pobres* (decir «puesto de honor» distorsionaría lo que se pretende subrayar). ¡El reino de Dios les pertenece! No como algo que pueda imponerse o realizarse plenamente en este eón, sino como reconocimiento de cuáles son, en contraste con las de la sociedad humana, las prioridades de Dios; como capacitación para vivir y trabajar en medio de las estructuras y relaciones de este eón a la luz de dichas prioridades.

[3] *El primer puesto lo reserva igualmente para los pecadores,* para aquellos que son marginados o incluso excluidos por los justos del círculo del favor de Dios. La llamada de Jesús al seguimiento es una permanente advertencia contra cualquier forma de seguimiento que, para afirmarse, levante en torno a sí, a modo de barrera que le separa de los demás, escrupulosas definiciones y prácticas estrictamente controladas. Sus discípulos han de caracterizarse más bien por el amor difusivo, la aceptación y el servicio que distinguió su propio ministerio.

[4] Y lo que no es menos importante: se trata de un seguimiento que, al tiempo que se abre a círculos más amplios, *reafirma el legado del propio Jesús.* Lo que él deseaba era que sus compatriotas judíos participaran por completo de las bendiciones que acompañaban a las promesas que Dios había hecho a Israel con ocasión de la alianza. Pero la comunidad de discípulos que de ahí surgiera debía ser una familia extensa, abierta a todos cuantos

intentan cumplir la voluntad de Dios. Debía estar dispuesta a compartir no sólo la misión, sino también el sufrimiento de Jesús. Y debía ser consciente del peligro que podía suponer conformar sus estructuras y relaciones con las pautas de las instituciones de este eón. En esto, como en otras cuestiones, Jesús mismo es el principal modelo a seguir.

Al otro lado de la Pascua

Pero ¿qué interés tiene todo esto para quienes desean ser discípulos a principios del siglo XXI? Una atención tan exclusiva a los tres años del ministerio de Jesús en la Palestina del siglo I contribuye seguramente a que todo el asunto parezca mucho más ajeno a nuestro presente. Los perfiles del seguimiento al que Jesús llamó hace más de diecinueve siglos y medio están suficientemente claros. Pero hoy no existe ningún Jesús que entre en las carnicerías o en las oficinas donde trabajan contables, o en las clases de una escuela, y diga: «Sígueme», con la esperanza de que quienes son llamados abandonen literalmente todo y lo sigan por el camino del seguimiento.

Aparte de todo lo demás, está la diferencia que marcan el Viernes Santo y el Día de Pascua, por no mencionar Pentecostés. Eso significa que Jesús ya no está con nosotros, al menos en carne y hueso, que era lo que hacía posible un seguimiento literal. Pero también significa que, con el mensaje de los primeros discípulos, el centro de atención se ha

desplazado del anuncio del reino de Dios que hizo Jesús a la proclamación de Jesús –de su vida, muerte y resurrección– realizada por los discípulos y al consiguiente ofrecimiento del don del Espíritu. Con ello, ¿no se modifica también la orientación y el carácter del seguimiento? Y si se quiere tener alguna esperanza de que nos diga algo a nosotros, a quienes estamos al otro lado de la Pascua, ¿no debería ampliarse el estudio de la llamada de Jesús al seguimiento a la proclamación del evangelio por parte de los primeros cristianos y examinar también el talante de las comunidades postpascuales, postpentecostales?

Todo esto es cierto. Un estudio comprehensivo del seguimiento en el conjunto del Nuevo Testamento requeriría un tratamiento mucho más exhaustivo, lo que a su vez permitiría un estudio más cuidadoso de la importancia central del Viernes Santo, la Pascua y Pentecostés en cualquier concepción de lo que hoy significa el seguimiento. No obstante, el estudio que acabamos de realizar, más limitado en su enfoque, mantiene su valor. Obtener una imagen lo más clara posible del seguimiento al que Jesús llamó a sus primeros discípulos sigue siendo importante en sí mismo, y no sólo como subapartado de un ensayo más amplio dominado por la perspectiva postpascual.

Ello se debe, ante todo, a algo que ya se señaló en el capítulo primero: toda doctrina de la encarnación, así como todo esfuerzo por enraizar la fe cristiana en la historia, debe considerar el ministerio de Jesús como una cuestión de sumo interés e importancia. La forma en que Jesús hablaba y se

comportaba, considerada en el marco de las estructuras sociales y las relaciones humanas de la vida cotidiana, proporcionará sin duda algún tipo de paradigma o principios definitivos para sus seguidores, por mucho que éstos puedan estar condicionados por la época y la cultura.

Otra razón es que, como ya hicimos notar al final del capítulo 4, *Jesús mismo siguió siendo el centro en el seguimiento postpascual.* Podríamos decir incluso que ésta fue una de las principales razones por las que, aunque Jesús había abandonado durante su ministerio la práctica de Juan el Bautista, después de Pentecostés los primeros cristianos comenzaron a celebrar el bautismo. La diferencia más significativa entre el bautismo de Juan Bautista y el de los primeros cristianos era que éste se realizaba «en el nombre de Jesús» (*Hch 2,38; 8,16; 10,48;* etc.). Y como claramente implica *1 Co 1,12-15,* entonces se entendía que ser bautizado en el nombre de alguien equivalía a convertirse en seguidor de esa persona y pasar a formar parte de su grupo. En otras palabras, el bautismo «en el nombre de Jesús» ocupó desde el principio el lugar que anteriormente correspondía a la respuesta a la llamada del propio Jesús: «Sígueme». Quienes eran bautizados por los primeros creyentes estaban respondiendo con ello a la misma llamada al seguimiento –es decir, a seguir a Jesús y aprender de él– a la que los discípulos habían respondido durante el ministerio de Jesús.

Y hay otra razón más: el recuerdo de aquel primer seguimiento, de la enseñanza de Jesús sobre el seguimiento y lo que ello suponía, siguió tenien-

do una importancia primordial para las comunidades postpascuales. Ése fue el motivo por el que estos recuerdos circularon, fueron tenidos en alta estima y, antes de que pasara una generación, comenzaron a ser reunidos y puestos por escrito, para terminar constituyendo, al cabo de unas cuantas décadas, nuestros Evangelios. En ellos, estos recuerdos son evocados, por supuesto, a la luz del Viernes Santo, la Pascua y Pentecostés. No son desechados como si ya no tuvieran importancia para el seguimiento postpascual; al contrario, los Evangelios están pensados precisamente para ofrecer un marco que permitiera mantener vivo, debido a su permanente interés para los aspirantes a discípulo, el recuerdo de aquel ministerio prepascual. Gran parte –por no decir la mayoría– de las tradiciones evangélicas habría adoptado su forma actual precisamente al ser elaboradas como enseñanzas catequéticas: instrucción para los neófitos sobre el estilo de vida del discípulo, material que documenta los principios y brinda ejemplos sobre el tipo de acción y relación que debería caracterizar al discípulo y a la comunidad de discípulos.

Lo que hemos llevado a cabo en este estudio es, por tanto, el equivalente en el siglo XXI de lo que los maestros cristianos habrían hecho desde el principio con las tradiciones evangélicas. Hemos tomado los Evangelios como material didáctico para el seguimiento en el aquí y ahora. A la manera propia del siglo XXI, nos hemos esforzado por arrojar luz sobre las tradiciones evangélicas situándolas en el contexto histórico de la época, en la medida en que nos ha sido posible. Pero nuestro

interés ha sido el mismo que ha guiado el uso de los Evangelios durante diecinueve siglos: proporcionar enseñanza, luz e inspiración para la vida de los discípulos en el presente.

La llamada de Jesús al seguimiento hoy

¿Cómo podemos, pues, recalcar, ya para concluir, la permanente importancia de los resultados de este estudio? Los resultados han sido compendiados como tales al final de cada capítulo; los lectores deben remitirse a las secciones conclusivas de los capítulos 2 al 5. Aquí me limitaré a llamar la atención sobre los principios más generales que parecen emerger de –y subyacer a– los hallazgos más específicos.

El seguimiento al que llamó Jesús era *práctico y no meramente teórico.* Hoy el «reino de Dios» nos puede parecer más un tema de discusión para la teología académica que un factor que afecte a nuestra vida cotidiana. Pero no lo era ciertamente en aquellos tiempos, ni debería serlo ahora, aunque ello no quita para que intentemos traducir esta expresión a categorías y términos más directamente significativos para las sociedades de comienzos del siglo XXI, tan diversas entre sí como diferentes de aquella en la que se originó. El reino de Dios fue lo que le proporcionó a Jesús la motivación para su ministerio; cobraba expresión concreta en la curación de los enfermos, en el acercamiento a los pobres, en algo tan práctico como con quién comía uno su pan de cada día. Un seguimiento que

se quede absorto en el debate teórico y no se concrete en situaciones prácticas de la vida de cada día, como las recién citadas, se encuentra bastante alejado del seguimiento que quería Jesús.

El seguimiento al que llamó Jesús era *social y no meramente espiritual.* No era político, puesto que no veía la transformación del sistema político o económico como su objetivo principal; pero tampoco era apolítico, puesto que no se limitaba a aceptar –bien ignorándolas, bien operando dentro de ellas– las estructuras sociales y los convencionalismos de la época. Jesús cuestionó de manera totalmente deliberada varias de estas estructuras y convencionalismos sociales. Proclamó de palabra y de obra la predilección de Dios por los pobres –un tema sagrado, por supuesto, tanto en la Torah como en los Profetas (la teología veterotestamentaria de la pobreza), pero que en la dura realidad económica de la época era dejado de lado con demasiada facilidad y frecuencia–. Hizo vida su mensaje de tal manera que puso radicalmente en cuestión los tabúes y las normas que gobernaban las relaciones sociales y determinaban el status religioso. En un estado religioso, esa forma de actuar era pura dinamita. Nada tiene de sorprendente, pues, que el resultado fuera el mismo que si hubiera seguido una estrategia explícitamente política o militar. En un siglo familiarizado con la distinción entre evangelio social y evangelio espiritual, esta dimensión del ministerio de Jesús no debería ser descuidada.

El seguimiento al que llamó Jesús era *corporativo y no meramente individual.* El seguimiento no

tenía que ver únicamente con lo que cada individuo hacía a solas ante Dios. La nueva alianza, al igual que la antigua, tenía una dimensión horizontal y otra vertical; urgía el amor al prójimo tanto como el amor a Dios. Los dos iban de la mano: de igual manera que el primero no se sostenía sin el segundo, tampoco cabía hacer profesión de éste sin aquél. También por lo que respecta a este punto, hay en la historia del cristianismo importantes tradiciones que muchas veces han acentuado excesivamente, a costa de la responsabilidad del cristiano hacia los demás cristianos y hacia el conjunto de la sociedad, la relación privada con Dios. Pero para Jesús ser discípulo significaba pertenecer al rebaño de Israel, a la nueva familia de quienes tienen como prioridad intentar cumplir la voluntad de Dios, al grupo de quienes celebraban el reino de Dios compartiendo la mesa. La llamada de Jesús al seguimiento conlleva y exige participación en la vida del nuevo pueblo de Dios.

El seguimiento al que llamó *Jesús exigía un alto grado de compromiso, pero era abierto a la vez*. Hoy para mucha gente, cristianos incluidos, estas dos actitudes se excluyen mutuamente. Para ellos, ser abiertos al tiempo que están comprometidos a fondo con una causa resulta imposible: quien tiene una actitud abierta no se identifica lo suficiente con ninguna causa; quien se identifica con una causa no puede ser realmente abierto. Jesús muestra que esto, sencillamente, no tiene por qué ser así. El grado de compromiso que manifiesta el conjunto de su ministerio está fuera de toda duda. Pero tampoco se puede poner en cues-

ción su apertura al «de fuera» y al «impío». Y no esperaba menos de sus discípulos: el compromiso del seguimiento, para tener como prioridad absolutamente principal el reino de Dios y la voluntad de Dios; pero también la apertura a aquellos que, sin ser oficialmente discípulos, hacían el bien, o a quienes concretaban su seguimiento de manera distinta de la suya. Podríamos decir incluso que una de las piedras de toque del seguimiento al que llamó Jesús era la disposición a reconocer que existen diversos modelos y círculos de seguimiento. Sólo quienes no se sienten del todo seguros en su propia experiencia de seguimiento necesitan oponerse a que otros se presenten como discípulos. La negativa a perdonar y aceptar a los otros revela el fracaso en la plena aceptación y vivencia del perdón de Dios.

El seguimiento al que llamó Jesús tenía un *carácter enteramente carismático*. Ni estaba rígidamente estructurado ni se caracterizaba por una planificación detallada. La apertura a los otros era también una apertura a las mociones del Espíritu y a lo que cada ocasión demandaba. Los primeros discípulos lo dejaron todo para seguirle, pero otros continuaron desempeñando sus trabajos acostumbrados y realizando sus rutinas, dispuestos a ofrecer sustento a quienes vivían literalmente el seguimiento. El reproche que Jesús dirigió a los fariseos en relación con el sábado era una crítica contra una forma de actuar que primero atendía a los precedentes y al manual de normas, y sólo después a la persona necesitada. La misión exigía estar tan dispuestos a permanecer como a partir, dependien-

do de cómo fuera acogido el mensaje. La inminencia del reino significaba que el seguimiento podía ser reducido a lo estrictamente necesario, lo cual, a su vez, serviría como recordatorio de que el pueblo de Dios es un pueblo peregrino cuyo interés no se centra en los asuntos de este mundo. En una época en que el peso de 1.900 años de tradición y una inversión multimillonaria en propiedades con frecuencia parecen acallar toda otra consideración en las viejas Iglesias cristianas, en una época en que la complejidad de la vida moderna puede convertirse en una excusa para justificar, como concreción del seguimiento, casi cualquier cosa, es importante recordar la poderosa simplicidad de la primera llamada de Jesús: «Sígueme».

Bibliografía escogida

BEASLEY-MURRAY, G.R., *Jesus and the Kingdom of God,* Eerdmans / Paternoster, Grand Rapids (Mich.) / Exeter 1986. El más reciente trabajo de envergadura sobre la enseñanza de Jesús en torno al tema.

CASSIDY, R.J., *Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke's Gospel,* Orbis Books, Maryknoll (NY) 1978 (trad. cast.: *Jesús, política y sociedad: estudio del Evangelio de Lucas,* Biblia y Fe, Madrid 1988). Este estudio del carácter profundamente revolucionario de la enseñanza de Jesús ha recibido alabanzas generalizadas.

CHILTON, B. – MCDONALD, J.I.H., *Jesus and the Ethics of the Kingdom,* SPCK / Westminster Press, London / Philadelphia 1987. Un reciente intento de explicitar las implicaciones éticas de la enseñanza de Jesús en torno al reino de Dios.

DUNN, J.D.G., *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity,* SCM / Westminster Press, London / Philadelphia 1977 (1990[2]).

DUNN, J.D.G., *The Evidence for Jesus. The Impact of Scholarship on Our Understanding of How Christianity Began,* SCM / Westminster Press, London / Philadelphia 1985.

DUNN, J.D.G., «Pharisees, Sinners, and Jesus», en (J. Neusner et al. [eds.]) *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to Howard Clark Kee,* Fortress Press, Philadelphia 1988, pp. 264-288; reimpreso en J.D.G. DUNN, *Jesus, Paul, and the Law,* SPCK / Westminster Press, London / Louisville 1990, cap. 3. Es el estudio técnico que sirve de base al tratamiento más divulgativo ofrecido en el capítulo 4 de este libro.

DUNN, J.D.G. (ed.), *The Kingdom of God and North-East England,* SCM, London 1986.

HENGEL, M., *Property and Riches in the Early Church,* SCM, London 1974 (trad. cast. del orig. alemán de 1973: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo,* DDB, Bilbao 1987). Y también: *Nachfolge und Charisma,* De Gruyter & Co., Berlin 1968 (trad. cast.: *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús,* Sal Terrae, Santander 1981). Estos dos breves estudios son un buen ejemplo del inigualable conocimiento de Hengel del mundo antiguo en tiempos de Jesús, así como de su habilidad para elaborar esa información haciéndola accesible a los simples mortales.

HOPPE, L.J., *Being Poor. A Biblical Study,* Glazier, Wilmington (Delaware) 1987. Un estudio divulgativo pero minucioso del material bíblico más importante.

LOHFINK, G., *Jesus and the Community. The Social Dimensions of Christian Faith,* Fortress Press / SPCK, Philadelphia / London 1985 (trad. cast. del orig. alemán de 1982: *La Iglesia que Jesús*

quería: dimensión comunitaria de la fe cristiana, DDB, Bilbao 1998). El mejor tratamiento no especializado de las preguntas ¿fundó Jesús una Iglesia? y ¿qué clase de comunidad quería poner en marcha Jesús?

JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie. I: Die Verkündigung Jesu,* Gerd Mohn, Gütersloh 1971 [1973[2]] (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento. I: La predicación de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1994[6]). A pesar de haber sido puesto en entredicho en varios puntos y de cierta grandilocuencia, sigue siendo el mejor intento de explorar con detalle y de forma técnica los principales temas de la predicación de Jesús.

MEYER, B.F., *The Aims of Jesus,* SCM, London 1979. Junto con el de Jeremias, éste continúa siendo el mejor tratamiento global de los objetivos y enseñanzas de Jesús.

SCHRAGE, W., *Ethik des Neuen Testaments,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982 (trad. cast.: *Ética del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1987). El más reciente tratamiento exhaustivo de la materia, realizado con el objetivo de clarificar las principales preocupaciones éticas tanto de Jesús como de cada uno de los autores neotestamentarios, así como su base teológica.

SEGOVIA, F.F. (ed.), *Discipleship in the New Testament,* Fortress Press, Philadelphia 1985. Sugerentes y provocativos estudios especializados sobre el tema del seguimiento en cada uno de los Evangelios y en otros escritos del Nuevo Testamento.

Cuestiones para el debate

Capítulo 2

1. ¿Qué sentido tiene hoy hablar del «reino de Dios»? ¿Existe alguna imagen o concepto alternativo que sea más significativo para la gente de principios del siglo XXI?
2. ¿En qué sentido puede decirse que el «reino de Dios» estaba presente o activo en el ministerio de Jesús? ¿Qué es lo que pedimos los cristianos cuando, al rezar el Padrenuestro, decimos: «Venga a nosotros tu reino»?
3. ¿Podemos nosotros «construir» el reino de Dios (por ejemplo, con nuestros donativos) o «extenderlo» (por ejemplo, por medio de acciones sociales, políticas o evangelizadoras)? ¿Qué relación hay entre el reino y la(s) Iglesia(s)? ¿Y entre el reino y la sociedad?
4. ¿Es necesario el arrepentimiento para ser discípulo? ¿De qué manera podría cobrar expresión en el mundo de hoy?
5. ¿Es posible «seguir» hoy a alguien que vivió hace 2.000 años? ¿Es posible vivir a la vez la confianza en Dios y la responsabilidad humana? ¿Cómo?

Capítulo 3

1. Atendiendo a lo que de ella se dice en la Biblia, ¿cómo podríamos definir la «pobreza»? ¿Es posible ser rico y «pobre» a la vez? ¿Qué peligros tiene ser «pobre»? ¿Y ser rico? ¿Qué relación existe entre bienestar material y «salvación»?
2. ¿Qué significa hablar de Dios como el «Dios de los pobres», o decir que siente predilección por los pobres? ¿Qué responsabilidades para con los pobres plantean la Biblia y el Evangelio a los acomodados?
3. Estas responsabilidades ¿son sólo una cuestión individual (de lo que cada uno hace con lo que le sobra)? ¿Se refieren sólo a la gente menos pudiente de nuestras comunidades? ¿O requieren también acciones sociales y políticas de tipo cooperativo? ¿Incluyen también a los pobres de otros países?

Capítulo 4

1. ¿Quiénes son hoy los «pecadores»? ¿Y los «justos»? ¿En qué categoría te incluirías y en qué categoría incluirías a tu grupo? ¿Sinceramente? ¿Por qué?
2. ¿Por qué era la comensalidad un factor tan importante a la hora de decidir quién resultaba aceptable y quién no? En relación con los que

son considerados inaceptables, ¿existe en las Iglesias de hoy un equivalente de la comensalidad, bien como elemento de exclusión, bien como elemento de acogida?

3. ¿Qué lecciones, de cara a la práctica actual del seguimiento, se pueden extraer de las controversias de Jesús en torno al sábado y de la relación de Jesús con las mujeres?

4. ¿Qué tensiones entre ley y amor existen en nuestras comunidades? ¿Hay suficientes oportunidades hoy en las Iglesias para ofrecer y recibir perdón?

5. ¿De qué forma se puede llevar a la práctica en la sociedad moderna el amor al prójimo? ¿Quién podría ser hoy un ejemplo de «buen samaritano»?

Capítulo 5

1. ¿Fue Israel el destinatario de la misión de Jesús? ¿Israel en su conjunto? ¿En qué sentido, si lo hay, es el cristianismo el «nuevo Israel»? ¿Cómo deberían considerarse los judíos y los cristianos unos a otros?

2. ¿Cuáles son los «rasgos» característicos por los que la Iglesia puede ser reconocida como tal? Ponlos en orden de prioridad e importancia.

3. La comunidad de discípulos ¿existe para sí misma o para otros? ¿Qué implica en la práctica tu respuesta? ¿Qué debería implicar?

4. Desde la perspectiva de Dios o de Jesús, ¿qué significa «fuera de la Iglesia»? ¿Cómo podría concretarse la apertura del seguimiento de Jesús en las diferentes situaciones de nuestro tiempo?

5. ¿Qué suponen para la concepción y la práctica del ministerio en las Iglesias de hoy la centralidad de Jesús y el ejemplo que él sentó?